



THE
UNIVERSITY OF
CHICAGO

LIBRARY

1914
1915



مرکز تحقیقات اسلامی علوم اسلامی



مرکز تحقیقات کتاب و اسناد و کتابخانه ملی

الحکمة

في

اصول الفقه

الحكمة

في

أصناف الفقه



تأليف

السيد محمد بن عبد الله الطباطبائي الحلي

الجزء الخامس

مؤسسة النشر

١٢

کتابخانه	
مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی	
شماره ثبت:	۰۱۶۵۹۲
تاریخ ثبت:	

الطبعة الأولى

۱۹۹۴ / ۱۴۱۴

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی
حقوق الطبع محفوظة

بسم الله الرحمن الرحيم
الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام
على سيدنا مُحَمَّدٍ وآله الطَّيِّبين الطَّاهرين،
ولعنة الله على أعدائهم أجمعين إلى يوم الدين.
رَبِّ اشْرَحْ لِي صَدْرِي، وَيَسِّرْ لِي أَمْرِي، واحلل
عقدة من لساني يفقهوا قولي، أنت حسبي
ونعم الوكيل، ونعم النصير، ولا حول ولا قوة إلا
بالله العلي العظيم، عليه توكلت وإليه أنيب.

الابتداء، بتحرير هذه المطالب عصر الجمعة الرابع من شهر شوال سنة ١٣٩٥
الابتداء بالقاء هذه المطالب في مجلس الدرس ليلة الأحد السادس من شهر شوال سنة ١٣٩٥
الابتداء بتبويض هذه المطالب في هذه الأوراق ليلة الأحد السادس من شهر شوال سنة ١٣٩٥



مرکز تحقیقات و پژوهش‌های اسلامی

القسم الثاني

في الاستصحاب



مرکز تحقیقات علمی و پژوهشی علوم اسلامی

القسم الثاني في الاستصحاب

وينبغي التمهيد له بذكر أمور..

الأمر الأول: الاستصحاب لغة استفعال من الصحبة. ١

ومن الظاهر مناسبة البقاء والامتزاز الذي هو مفاد الاستصحاب للمادة وهي الصحبة، بنحو يصحح إطلاقها في المقام.

وأما هيئة الاستفعال فهي تهيئة كهيئة حصول

تارة: تفيد طلب العادة، كما في الاستغفار، والاستشارة، والاسترفاد.

وأخرى تفيد جعلها وتحقيقها خارجاً بوجه، كما في استعمال الشيء

والاستكثار من الخير. ..

وثالثة: تفيد ادعاءها والحكم بها والبناء عليها، كما في الاستكثار

والاستحسان والاستقذار.

ولا يبعد كون إطلاق الهيئة المذكورة في المقام بلحاظ المعنى الثالث،

لرجوع الاستصحاب إلى البناء والحكم بمصاحبة المتيقن السابق في الزمان

اللاحق وبقائه فيه، خلافاً لما قد يظهر من شيخنا الأعظم رحمته من ابتناؤه على

المعنى الثاني.

نعم، لا يبعد رجوع المعنى الثالث للثاني بتكلف تنزيل الوجود الادعائي

منزلة الوجود الحقيقي.

وأما بحسب الاصطلاح فقد كثرت تعريفاته منهم، حتى قيل، إنها بلغت إلى نيف وعشرة، ولعل الأنسب بمزدي الأخبار تعريفه بأنه: التعبد الظاهري ببقاء الشيء في زمان الشك فيه للعلم بثبوته في الزمان السابق. وما ذكره شيخنا الأعظم رحمته من أنه إنفاء ما كان، مسمى على إفعال موضوعية اليقين في الحكم بالبقاء، وجعل العنة فيه محرد سبق الوجود، وهو خلاف ظاهر النصوص.

وحمل اليقين فيها على محض الطريقة للموضوع من دون أن يكون دحيلا فيه، بلا وجه، ولعله يأتي الكلام في بعض الثمرات المترتبة على ذلك في محله إن شاء الله تعالى.

وأما ما ذكره بعض الأعظم رحمته من أنه عبارة عن عدم استفاص اليقين السابق لمعاظ الحري العملي بالشك في بقاء العنق، لأن ذلك أنسب بمعاد الأخبار.



فيه، أن الظاهر من عبارة النصوص الكناية عما ذكرنا، فلا معنى للحمود عليها في مقام التعريف.

ومثله ما ذكره - وسبقه إليه المحقق الحراساني رحمته - من تقييد متعلق اليقين بالحكم أو الموضوع ذي الحكم.

لوضوح أن ذلك ليس مقوماً لمفهوم الاستصحاب، بل شرط في حريانه، كما هو الشرط في جميع التعبدات شرعية في موارد الطرق والأصول هذا، وأما بناء على عدم أحد لاستصحاب من الأخبار، بل من حكم العقل أو بناء العقلاء، فكما يمكن تعريفه بما ذكرنا يمكن تعريفه بما هو المنشأ له، وهو كون الشيء متيقناً سابقاً مشكوكاً في بقائه لاحقاً.

والأول أنسب بإطلاق لفظ الاستصحاب، لما تقدم من إطلاق هيئة الاستفعال لمعاظ ادعاء وجود المادة ولبناء عليها. بل هو المناسب لعد بعضهم

الاستصحاب من أقسام حكم العقل

والثاني هو المناسب لعدّ بعضهم له من الطرق والأمارات، وإطلاق الحجة عليه، فتأمل.

والأمر سهل، لعدم الأثر لتحديد المعنى الاصطلاحي، بل يلزم النظر في مفاد الأدلة، ولم يؤخذ في شيء منها عنوان الاستصحاب.

الأمر الثاني: اشتهر في كتبهم تعريف المسألة الأصولية بأنها المسألة الممهدة لاستنباط الحكم الكلي والظاهر من الحكم الكلي هو الكبرى الشرعية العملية، كوجوب الصلاة، وحرمة المحرم.

وعليه يشكل دخول مسألة الاستصحاب في المسألة الأصولية، فإنه وإن جرى في الشبهات الحكمية، كنجاسة الماء الذي زال تغيره من قبل نفسه، إلا أن فعليه موضوعه التي يتوقف عليها استنباط الحكم منه إنما تكون في الوقائع الشخصية ذات الحكم الشخصي، ففعالية الشك في بقاء نجاسة الماء بعد التقين بطهارته إنما تكون في فرض فعالية البقاء الذي سبق تغيره بالنجاسة ورأى تغيره بها، والاستصحاب الجاري فيه لا يحرر حكماً كلياً، بل جزئياً، كالاستصحاب الجاري في الشبهة الموضوعية، كما لو فرض احتمال ملاقات الماء الطاهر للنجاسة. ومجرد اختلاف مشأ الشك لا يكون فارقاً.

وليست فتوى المجتهد بالحكم الكلي في ذلك إلا لوجود الضابط العام لتحقيق موضوع الاستصحاب في الجزئيات لكثيرة عند الابتلاء بها، نظير فتواه بطهارة الماء لو شك في ملاقاته للنجاسة، الذي له جرئيات كثيرة، لا لفعالية جريانه بالإضافة إلى القضية الكلية قبل الابتلاء بوقائعها الشخصية.

وما ذكره بعض الأعظم رحمهم الله من الاكتفاء فيه بعرض الموضوع، وأنه لا يحتاج إلى تحقيق الموضوع خارجاً.

غير ظاهر، فإن فرض الموضوع إنما يصحح فرض جريان الاستصحاب،

لا فعلية جريانه، كما لعله ظاهر بالتأمل.

وهذا بخلاف مثل مسألة حجبة خبر بواحد، فإن فعلية موضوعها - وهو قيام الخبر على الحكم - لا تكون في الواقعة الشخصية، بل يقوم الخبر على الحكم الكلي ولو مع عدم الابتلاء بموضوعه، فيستبطن منه مفاده - وهو الحكم الكلي - ويعني به المجتهد للعامي.

بل كذا الحال في مثل أصل البراءة، فإن موضوعه وهو الشك قد يتعلق بالمحكم الكلي كحرمة لحم الأرنب، فتأمل.

إن قلت على هذا لا يتجه للمجتهد الفتوى بمؤدى الاستصحاب في الشبهات الحكمية، لعدم تحقق موضوعه في حق العامي، وهو اليقين والشك، لانه يأخذه من المجتهد ابتداء، لا يتوسط الموضوع المذكور، وإنما يتحقق في حق المجتهد الفاحص عن الأدلة، وهو لا يكفي في عمل العامي بمؤداه، بخلاف الشهة الموضوعية، لأخذ اليقين والشك في موضوع الفتوى الموحى لتبني العامي لهما وتحقق موضوع الاستصحاب في حقه.

قلت. أما اليقين بالحدوث فيكفي في تحقيقه في حق العامي رجوعه للمجتهد، وأما الشك في البقاء فهو لازم لفرض جهل العامي واحتياجه للرجوع للغير، وتام الكلام في ذلك في مباحث الاجتهاد والتقليد عند الكلام في وجه فتوى المجتهد بمؤدى الأدلة والأصول إن شاء الله تعالى.

ثم إنه لا يفرق في ما ذكرنا بين كون الاستصحاب أصلاً عملياً مأخوذاً من الأخبار أو سيرة العقلاء وكونه أمانة معشيرة، فإن البحث على الثاني وإن كان في الحجية، إلا أنها كحجية اليد لا تنفع في استنباط الحكم الكلي، بل العرثي وإن كان مسبباً عن الشهة الحكمية، لم ذكرنا من عدم فعلية موضوعه إلا بالإضافة إلى الموارد الجزئية.

هذا، وقد ذكر غير واحد في وجه كون الاستصحاب في الشبهات

الحكمية من المسائل الأصولية كون الرجوع إليه من وظيفة المجتهد دون العامي، بخلافه في الشبهات الموضوعية، حيث يتسنى للعامي الرجوع إليه بعد أخذ كبراه من المجتهد، كسائر المسائل الفرعية.

لكن الظاهر عدم صلوح ذلك ضابطاً للمسألة الأصولية، إذ لا وجه لاختصاص المسألة بالمجتهد بعد فرض عموم الشريعة إلا اختصاصه بالقدرة على تشخيص موضوعها، لاحتياجه إلى النظر في الأدلة الذي لا يتيسر للعامي، فالعامي في الحقيقة يعمل بالمسألة بعد رجوعه للمجتهد فيها وفي تشخيص صغرها، وذلك جارٍ في كثير من المسائل الفرعية، كما في ما لا يؤكل لحمة من الصلاة، حيث لا بد للعامي من الرجوع للمجتهد في تشخيص موضوعها، وهو ما لا يؤكل لحمة من جهة الشبهة الحكمية.

وتعام الكلام في صياغة المسألة الأصولية في مقدمة هذا العلم. وبالجمل: يشكل عد الاستصحاب من المسائل الأصولية على التعريف المتقدم حتى ما يجري منه في الشبهة الحكمية.

نعم، يشجع ذلك في استصحاب عدم النسخ، لتحقق موضوعه بالإضافة إلى الحكم الكلي. إلا أن الإشكال في حربه في نفسه على ما يأتي الكلام فيه في بحث الاستصحاب التعليقي، إن شاء الله تعالى.

وإن كان الأمر غير مهم بعد أهمية المسألة وترتب كثير من الفروع عليها ومشابقتها للمسألة الأصولية في إمكان الرجوع إليها في الشبهات الحكمية، ولا سيما مع مناسبتها لمباحث الأصول العممية التي نحن بصدددها، فإن ذلك ملزم بتحريرها ولو استطراداً.

ومن هنا كان المناسب عموم الكلام في حجية الاستصحاب للشبهات الموضوعية، لأنها وإن لم تناسب عرض الأصولي، إلا أن أهميتها وكثرة الفروع المترتبة عليها وعدم خصوصية الشبهات الحكمية في كثير من جهات الكلام

يقتضى التعميم المذكور. فلاحظ

الأمر الثالث: اختلف في الاستصحاب..

فأما، في كونه أمانة، أو أصلاً عقلياً، أو تعديلاً شرعياً.

وأخرى في حجته وعدمه مطلقاً، أو على تفصيل ناشئ من الاختلاف

في عموم دليله وخصوصه، أو من اختلاف في تحقق أركانه وشروطه في

بعض الموارد.

وقد كثرت الأقوال في ذلك حتى حكى عن بعضهم أنها تبلغ نياً

وخمسين قولاً.

وحيث لا مجال لإطالة الكلام في تفصيل ذلك فاللزم النظر في الأدلة،

ليتضح منها حال تلك الأقوال إجمالاً، مع إهمال ما احتج به لكل قول على

بفصله ونقصه وإبرامه، وإن أطال شيخنا الأعظم في كثير منها، لصيق المحال

عن ذلك، ثم يطر بعد ذلك في الموارد المهمة التي وقع الكلام في تحقق أركانه

فيها.

ومن هنا يناسب حصر الكلام بمقامات ثلاثة..

يسبحث في الأول منها عن أدلة لمسألة وعن سعة مدلولها، ليطهر حاله من

حيثية كونه أمانة أو أصلاً عاماً أو خاصاً. وفي الثاني عن أركانه وشروطه العامة

وما يناسب ذلك

وفي الثالث عن الموارد التي وقع الكلام في تحقق الأركان والشروط

المذكورة فيها.

وهذا أولى مما صغره شيخنا الأعظم رحمته وجرى عليه غيره من تأخير

الكلام في الأركان عن التسهات التي عقدها لبيان الموارد التي وقع الكلام في

حريان الاستصحاب فيها للكلام في تحقق أركانه.

لوصوح انتهاء الكلام في ثلث موارد على الكلام في الأركان ابتداء

الصغرى على الكبرى الملزم بتأخيرها عنه.

وأشكل من ذلك جعله الكلام في الأركان في الخاتمة وعدم ذكره له في أصل المسألة، مع كونه من أهم مباحثها ومقوماتها

نعم، جعله الكلام في الموارد المذكورة في ضمن تسيهات حارحة عن محل الكلام هو المناسب لكونها من سنخ صعريات لكبرى الاستصحاب، إلا أن أهمية البحث في تلك الموارد وطوله أوجبا عدولنا عن ذلك، وجعله في مقام مستقل في مقابل المقامين الآخرين، على أنه من أركان البحث.

ثم إن شيخنا الأعظم رحمته استطرده في الحاشية إلى ذكر حال الاستصحاب مع بعض القواعد من حيثية تقديمها عليه أو تقديمه عليها، وأسهب في تحقيق تلك القواعد.

ويحسن منا مباحثته في ذلك، لأن أهمية تلك القواعد، وخبر وجهها عن صلب الكلام في الاستصحاب، ولما سبقتها له في الجملة ياسب ذكرها في خاتمة جداً.

وسوف نحري على هذا المنهج إن شاء الله تعالى، مستمدين منه العون والتوفيق، والتأييد والتسديد، إنه أرحم الراحمين وولي المؤمنين، ولا حول ولا قوة إلا بالله، عليه توكلت وإليه أنيب، وهو حسينا ونعم الوكيل.



مرکز تحقیقات کتابخانه و اسناد ملی

المقام الأول في أدلة الاستصحاب

وقد استدل عليه بوجوه كثيرة حسب اختلاف الأقوال، وما يسمى
التعرض له أمور..

الأمر الأول: الإجماع المدعى من بعضهم عليه في الجملة، فعن المادي
دعوى إجماع الفقهاء على البناء على بقاء المحكم عند الشك في طرؤه رافعه،
وعن النهاية دعوى على البناء على بقاء كل شيء عند اليقين بثبوته والشك في
رافعه.

بل قد يظهر من بعض الأعظم ~~في~~ وجود مدعي الإجماع على حجية
الاستصحاب مطلقاً.

لكن لا مجال للتعويل على مثل هذه الدعاوى في مثل هذه المسألة التي
كثرت فيها الأقوال واختلفت فيها مباني الاستدلال.

نعم، الظاهر تحقق الإجماع على الرجوع إليه في خصوص بعض الفروع
في الشبهات الموضوعية التي هي عالماً بمورد النصوص، كالشك في الوضوء بعد
الحدث أو العكس، إلا أنه لا يناسب اهتمام الأصولي به، ولا سيما مع الاكتفاء
بالنصوص الواردة في تلك الموارد غالباً.

الأمر الثاني: بناء العقلاء على ذلك في جميع أمورهم، كما ادعاه
العلامة ~~في~~ في محكي كلامه، بل ربما ادعى احتلال النظام بدونه، بل قد يقال، إنه
أمر فطري لكل ذي شعور، ولا يختص بالإنسان، كما يشاهد في الطيور وغيرها

من رجوعها لأوكارها، وطلب الماء و نكلاء من مواضعها المعهودة لها.
هذا، وقد اختلفت كلماتهم..

قارة: في ثبوت بناء العقلاء وسيرتهم وعدمه مطلقاً، أو على تفصيل.
وأخرى في حجيته على تقدير ثبوته.

أما الأول فهو غير ظاهر، لأن المهم في المقام هو السيرة الارتكارية على العمل عليه على أنه أمر يصح الاعتماد عليه في مقام التعذير والتنجيز - المستنعين للعقاب والثواب - في مورد اللتدب والشك، بظير أصالة عدم القرينة أو عدم الغلبة.

ولا يكفي العمل عليه غلبة عن احتمال تبدل الحال، لعدم ما يشير، أو للاطمئنان بعدم تبدله لعلية أو بحووه، أو للاحتياط في موافقة احتمال الواقع ورجاء تحصيله، والعتيق من سيرة العقلاء بما هو العمل على طسق الحالة السابقة لأحد الوحوه المذكورة، لا البدء عليها بلوحه الذي هو محل الكلام، بل لا طريق لنا لتحصيل اليقين به.

وأما ما ذكره بعض الأعظمين من أنه لا وجه لحصول الاطمئنان مع فرض الشك في البقاء، والعمل برجائه إنما يصح فيما لو لم يلزم من العمل بدووه فوت المصافع أو حصول المضار المهمة، وقريب منه ما ذكره بعض الأعيان المحققين.

ويندفع بأنه مع فرض كون العمل مع عدم البقاء سبباً في فوت المصافع ووقوع المضار لا يصح العمل بالاستصحاب حتى لو فرض كونه حجة عندهم، لأن العمل بالحجة إنما يصح في مقام لتعذير والتنجيز غير التابعين للواقع، لا مع الاهتمام بتحصيل الواقع لأنشطة الأثر المقصود به، لعدم صلوح الحجية للتأمين عن الآثار الواقعية، كما لعله طاهر، بل في مثل ذلك إنما يصح العمل مع الوثوق بالواقع، وكلما زاد الأثر الواقعي أهمية كان التحرر عن مخالفة الواقع والثوق من

حصوله ألزم، وإلا كان تعريظاً مافياً للحكمة في تحصيل العرض ومورداً للوم العقلاء.

ولا مجال لما ذكره بعض الأعيان المحققين ^(١) من إنكار لومهم في محل الكلام، وأن المدافعة لتحصيل الوثوق والاصمئشان لمحص الاحتياط غير الإلزام بنظرهم.

نعم، لو فرض مراعاة احتمال محذور فوت الواقع بمحذور الاحتياط، لما يتوقف عليه من خسارة أو نحوها، لحقه حكم التراحم من احتيار الأهم حسب اختلاف الموارد والأنظار.

ولا فرق في ما ذكرنا بين لشك في المقتضي والغاية والرافع، فإن ساء العقلاء على النقاء في الأخيرين، أو خصوص الأخير في مقام التعدير والتنجيز عبر طاهر نحو يحصل لهم مرة معتد بها صالحة للاحتجاج

نعم، لا يعد ماؤهم على أولوية النقاء في الجملة بنحو يرجحون العمل عليه عند الدوران بين محذوريين مع فقد مرجح غيره وتعدر الاحتياط من دون أن يندع مرتبة الإلزام والاحتجاج لتي نحن بصددها

كما أنه لا إشكال في بئانهم عليه في الجملة في مقام التعدير والتحجير في خصوص بعض الموارد، كموارد الشك في السلامة، إلا أنه ليس لأجل الاستصحاب، بل لخصوصية فيها ربما تقتضي الساء عليها حتى مع الشك البدوي.

ومثله بعض الأصول العقلانية الخاصة، كأصالة عدم السبح، وبقاء دي الرأي على رأيه، وعدم القرينة الصارفة عن طاهر الكلام، وغير ذلك، فإن بناء العقلاء على الرجوع إليها لا يكشف عن عموم بئانهم على الاستصحاب، وإن وافقته في الجملة.

وأما الثاني - وهو حجية السيرة على تقدير ثبوتها - فيظهر الكلام فيه مما

تقدم في حبر الواحد، فقد ذكرنا هناك سره العقلاء إن كانت باشئة عن أمر خارج عنهم من حاجة مدحة أو إرشاد مرشد و نحوهما كانت حجيتها موقوفة على إمصاء الشارع لها، فيكون الإمصاء تمام لمقتضي بحجية، وإن كانت باشئة عن مرتكراتهم التي أودعها الله تعالى فيهم وعرائرهم التي فطرهم عليها كانت تمام المقتضي للحجية من دون حاجة للإمصاء، بل لاند في رفع اليد عنها من ثبوت ردع الشارع عنها

ومن الطاهر أن السيرة المدخلة في المقام من القسم الثاني.
وقد وقع الكلام بهم في صلوح عموم الشئ عن العمل بغير العلم للردع عنها.

وقد ذكرنا في حبر الواحد ما قيل في وجه عدم صلوح العموم المذكور للردع، وأجسأ عنه بما يجري هنا

كما أشرنا هناك إلى ما تقدم من تأسيس الأصل في الحجية من عدم ثبوت العموم المذكور بنحو يصلح للاحتجاج، ليستمد منه الردع هنا أو هناك. فراجع وتأمل جيداً.

الأمر الثالث: ما أشار إليه شيخنا الأعظم رحمته في عرص استدلالهم من أن الثالث في الزمان الأول لارم بقاء في زمان اثباتي ما لم يتجدد مؤثر العدم، فإذا لم يعلم بتحقق مؤثر العدم فالراجع بقائه، فيحب العمل عليه ولا يحفى احتصاص ذلك بصورة الشك في طروء العاية والرافع، ولا يجري مع الشك في المقتضي، لعدم احتياج الارتفاع فيه إلى حدوث مؤثر العدم، بل يكفي فيه انتهاء أمد المقتضي.

إلا أن يراد من مؤثر العدم ما يعين ذلك، فيرجع إلى ما عن العضدي وغيره من أن ما تحقق وجوده ولم يعلم أو يظن عدمه فهو معنون البقاء. وكيف كان، فهو يتدفع..

أولاً: يمنع حصول الظن الشخصي في المقام من الحيثية المذكورة، بل يختلف حصوله باختلاف الموارد حداً وعدم الجهة الارتكافية المقتضية لإفادته الظن نوعاً.

وقد أطال في ذلك شيخنا الأعظم رحمه الله لا مجال لمتابعته فيه بعد وضوح الحال.

وثانياً: أنه لا مجال لإثبات حجية ظن المدكور، لا ببناء العقلاء، لما تقدم، ولا بحكم العقل، إلا ساء على تمامية دليل الاستدلال الخارج عن محل الكلام.

الأمر الرابع: الأحبار. قال شيخنا الأعظم رحمه الله «وأول من تمسك بهذه الأحبار - في ما وجدته - والد الشيخ البهائي - في ما حكى عنه - في العهد الظهماسي، ونسبه صاحب الدخيرة، وشارح الدروس، وشاع بين ما حرر عنهم...».

وهي جملة من النصوص

الأول: صحيحة زرارة، قلت له: الرجل ينام وهو على وضوء أتوحيب الحقيقة والحفتان عليه الوضوء؟ فقال «يا زرارة قد تنام العين ولا ينام القلب والأذن، فإذا نامت العين والأذن والقلب فقد وجب الوضوء. قلت: فإن حرك على إلى يمين^(١) أجنبه شيء ولم يعلم به؟ قال: لا حتى يستيقن أنه قد نام، حتى يجيء من ذلك أمر بين، وإلا فإنه على يقين من وضوئه ولا تنقص إنقص اليقين. يمين اليقين أبداً بالشك، وإنما تنقصه لوكن ينقصه. يمين يمين أخرى^(٢) وإضمارها لا يجمع من الاستدلال بها بعد ذكر الأصحاب لها في كتب أخبار الأئمة عليهم السلام، ولا سيما بعد كون الراوي لها زرارة، حيث لا يحتمل أن يأخذ

(١) هذه وما بعدها إشارة إلى نسخة التهذيب

(٢) الوسائل ج ١، باب ١ من أبواب بواقض الوضوء، حديث ١

هذه الخصوصيات من غير الإمام عليه السلام.

على أنه قد رواها عن أبي جعفر الباقر عليه السلام في الحقائق، ومحكي الفوائد للسيد بحر العلوم، والفوائد المدنية للاسترايادي، وإن لم يظهر لنا مأخذ ذلك بعد روايتها مضمرة في التهذيب والوسائل.

ولا ريب في دلالتها على الرجوع للاستصحاب في موردها، وإنما الكلام في دلالتها على الرجوع إليه في جميع المورّد، كما استدل بها عليه غير واحد. وتوصيح ذلك: أن قوله عليه السلام «ولا» لما كان راجعاً إلى حملة شرطية تقديرها، وإن لم يحن من ذلك أمر يسّ فقد وقع الكلام في حراء الشرطية المذكورة، وقد ذكر في كلماتهم ثلاثة وجوه

الأول: أن يكون محدوفاً مقدراً أقيمت علته مقامه، والتقدير، وإلا لا يجب الوضوء؛ فإنه على يقين من وضوئه عليه السلام.

الثاني: أن يكون هو قوله عليه السلام «فإنه على يقين من وضوئه» بأن تكون حملة إشائية قصد بها بيان لزوم ترقيت أثر اليقين بالوضوء في فرض الشك المذكور.

وربما قيل: إنها على ظاهرها في الأحبار، على ما يأتي الكلام فيه

الثالث: أن يكون هو قوله عليه السلام «ولا ينقص اليقين بالشك أدنى» ويكون قوله عليه السلام «فإنه على يقين من وضوئه» توطئة لذلك

وظاهر شيخنا الأعظم رحمته تقريب الوجه الأول، بل هو الذي أصر عليه جماعة ممن تأخر عنه.

وبطّره شيخنا الأعظم رحمته ببعض الآيات، كقوله تعالى: ﴿وَمَنْ كَفَرَ فَإِنَّ اللَّهَ غَنِيٌّ عَنِ الْعَالَمِينَ﴾^(١)، وقوله تعالى: ﴿إِنْ يَسْرِقْ فَقَدْ سَرَقَ أَخٌ لَهُ مِنْ قَبْلُ﴾^(٢)

(١) آل عمران: ٩٧

(٢) يوسف: ٧٧

واستشكل فيه بعض الأعظم عليه السلام : - على ما في تقرير درسه - بأن لارمه التكرار في الجواب، وبيان حكم المسؤول عنه مرتين، لأن الحكم بعدم إعادة الموضوع قد ذكر أولاً بقوله: «لا حتى يستيقن»، وهو لا يخلو عن حرازة، ودعوى: أنه لا تكرار مع فرض حذفه وإقامة العلة مقامه.

مدفوعة: بأن المحدود ليس في تكرار ذكره، بل في تكرار بيانه، فإن حذفه وإقامة العلة مقامه لا ينعك عن قصده بالبيان.

هذا، وقد أجاب عن ذلك شيخنا الأستاذ عليه السلام : بأن تكرار الحكم بعدم إعادة الموضوع ليس مقصوداً منه، كي يكون بلا فائدة، بل تمهيد لبيان علته والاستدلال عليه.

وما ذكره عليه السلام وإن كان كافياً في الجواب عن الإشكال، إلا أن الظاهر أن دعوى الحذف لا تحلو عن تسامح للمحافظة على القواعد العرفية في فرص الحزاء جملة واحدة.

والتأمل في هذا الحور من الاستعمال لا يقتضي بكون العلة بنفسها هي الحزاء، وأن المراد بذكرها التبيه إليها - بكون الشرط نفسه سبباً في الحاجة إليها - ليتوصل إلى مقتضاها وينصح تحقق الشرط بسببها، فكأنه قيل: وإن لم يجر من ذلك أمر بين فلينتهت إلى أنه على يقين من وضوئه ولا ...، والحزاء هو علة الحكم بنفسها وما هو المقصود من ذكرها استيصاح الحكم، لا نفسه، ليلزم التكرار

وهذا هو الظاهر في جميع النظائر تكون العلة رافعة إلى ما قد يتوهم حصوله بسبب الشرط. فلاحظ.

أما بعض الأعظم عليه السلام فقد احتار الوحه الثاني، بتأويل الحمله الحصرية بحملة إنشائية، وكأن مراده بذلك أن المراد بقوله عليه السلام : «فإنه عسى يقين من وضوئه» ليس هو الإخبار عن سبق اليقين منه بالموضوع، بل تربيته شرعاً مرة

المتيقن في لزوم السناء على بقاء الوضوء.

وفيه.. أولاً: أن حمل الجملة المذكورة على الإنشاء بعيد عن ظاهرها جداً، إذ لم يعهد حمل اليقين بنفسه ودعائه بمثل هذه الجملة.
وثانياً: أن مرجع ذلك إلى عدم وجوب الوضوء المبيح أولاً من دون زيادة فائدة، فيدرك التكرار الذي قرّمه.

وثالثاً: أن ذلك لا يثبت قوته ~~بأنه~~ بعد ذلك: «ولا يقتضى اليقين أبداً بالشك».

إد المراد باليقين فيه، أن كان هو لتعدي، بجعل هذه الجملة مؤكدة لما قلها، فعدم نقضه بالشك لآرم لعرصه مصدق إلى ما فيه من التعكبات بين اليقين ومقابلة، وهو الشك، الذي لا إشكال في كونه لمراد منه الحقيقي.

وإن كان هو اليقين الحقيقي السابق، بجعلها معصرة لما قلها، فهو لا يحلو عن تكلف ظاهر مع ما فيه من التعكبات بين اليقين في الجملتين

بل الوجه المذكور لا يتناسب ما ذكره في صدر كلامه، من كون الجملتين قياساً من السكل الأول، لوصوح أن ذلك موقوف على اتحاد المراد باليقين في الجملتين - وهو اليقين الحقيقي السابق - الملزم بكون الجملة الأولى خبرية محصنة، والاكات الصغرى عين النتيجة، كما نبه له شيخنا الأستاذ رحمته.

هذه، وقد احتمل بعض الأعيان المحققين رحمته إبقاء الفقرة المذكورة على ظاهرها في الإخبار، مع كونها هي حزاء بنفسها.

قل مقرر درسه، «فيكون المستفاد منه بدلالة الاقتضاء أنه إن لم يستيقن بالنوم فهو متيقن بالوضوء، ولا يقتضى اليقين بالشك، وإلا فلا ترتب بين كونه شاكاً في النوم وكونه متيقناً بالوضوء».

وهو: أن ما استفاده بدلالة الاقتضاء مصرح به في الحديث الشريف دون أن يتصح وجه تركيب الكلام.

ومثله ما عن بعض الأعظم ^(١) - وإن لم أتحققه - من أن الجملة المذكورة خبرية وكلتا الجملتين جزء.

إذ لم يعهد جعل الجزء جملتين، إلا أن يرجع إلى ما سبق منا من ورودهما مورد التعليق.

وأما الوجه الثالث فلم أعثر على حلّ أعني من انترم به، وإنما ذكر احتمالاً في كلامهم.

ولا مجال له، لأن توطئة الحكم راجعة إلى تعليقه وبيان موضوعه، بطير قولنا: إن جاء زيد فحيث كان عالماً يحب كرامه، وهو لا يناسب عطف الجملة الأولى على الثانية، بل ربطهما به يقتضي لتفريع، كما في المثال المذكور.

إذا عرفت هذا، فاعلم أن الوجه الثالث يقتضي عموم الرجوع للاستصحاب في جميع موارد الشك في انتفاض الوضوء، لأن الحكم في الجزء - على هذا الوجه - وإن احتصر بانسب في انتفاض الوضوء من جهة الصوم، لأنه الموضوع في جملة الشرط، فيلزم حمل الشك في الجزء عليه، كما يلزم حمل اليقين على خصوص يقين المورد، إلا أن العلة المشار إليها في التمهيد تقتضي التعميم لجميع الموارد المذكورة، لاشتراكها في العلة، وهي سبق اليقين بالوضوء.

وأما التعميم لغير الوضوء فلا طريق له إلا دعوى: أن العاسبات الارتكازية تقتضي إلغاء خصوصيته، لعدم دخلها عرفاً، ولا سيما مع إشعار قوله «أبداء» في عدم شأنية اليقين للانتفاض بالشك.

إلا أن في بلوغ ذلك مرتبة الظهور لحجة إشكالية.

وأما دعوى: أنه مقتضى ظهور التعيين في كونه ارتكازياً، لعدم خصوصية

(١) كتب إلى بعض الأعظم في تقرير درس شيخ المعاصر الميرزا باقر الرنجاني ^(١) (مه عني عنه)

الوضوء ارتكازاً في منشأ الحكم.

فمدفوعة: بعدم وضوح ظهور التركيب المذكور في التعليل المقصود به
تقريب الحكم إلى ذهن السامع ليتقنه، بل مجرد التفريع الذي يكفي فيه تفرع
الحكم على موضوعه، ولا يعتبر في الموضوع أن يكون ارتكازياً.

وأما الوجه الثاني فهو يقتضي الرجوع للاستصحاب في خصوص مورد
الشك في النوم، لأنه الموضوع في شرطية، دون مطلق الشك في استفاض
الوضوء، فضلاً عن مطلق الشك في استفاض الحالة السابقة.

نعم، الفقرة الثانية تقتضي عموم الرجوع للاستصحاب لو كانت جملة
مستقلة غير مرتبطة بما قبلها، قد أريد بها اليقين بالحدوث والشك في البقاء.
إلا أن الوجه المذكور لا يقتضي ذلك، بل يقتضي كونها مؤكدة أو معسرة
لما قبلها، فلأنه من الاقتصار على مقداره ولو لأنه المتيقن.

لكن أصح بعض الأعظم ^{على} استفادة عموم حريان الاستصحاب مع
التزامه بالوجه المذكور، بدعوى: عدم دخل التقييد بالوضوء في الحكم، وبما
ذكر لخصوصية مورد السؤال، بل ذكر أنه لا مجال لاحتمال دخل الخصوصية،
كما يقال: أنه يكفي الاحتمال في سقوط الاستدلال.

ولا يرجع ما ذكره إلى محصل طاهر، فإن اليقين بالوضوء - على الوجه
المذكور - ليس موضوعاً للحكم يمكن إلماه خصوصية الوضوء، بل هو بنفسه
محكوم به، فعمومه تابع لعموم موضوعه، وحيث كان موضوع الجراء تابعاً
لموضوع الشرط تعين اختصاص الحكم بالشك في النوم، كما ذكرنا.

والقطع بعدم دخل الخصوصية ما لم يستند إلى ظهور الكلام حجة على
القاطع، ولا يكون حجة له في الخصام كما لا يكون مورداً للنقص والارام
هذا، وحيث ظهر مما تقدم ضعف هذين الوجهين فلا أهمية لقصور
مقتضاهما، بل يلزم النظر في مقتضى بوجه الأول الراجع إلى كون ذكر الجمليتين

لتعليل الحكم بعدم وحبب الوضوء، إما لكون التعليل بنفسه جزء للشرط - كما ذكرنا - أو لقيامه مقام الجزء بعد حذفه، كما ذكره مشايحنا العظام، نفعنا الله تعالى بإفاداتهم.

ومن الطاهر أن صلوح الجملتين لتعليل بلحذف كونهما قياساً من الشكل الأول متبجاً للمطلوب، ومقتضى عموم كبرى القياس المذكور، وهي قوله ﷺ: «ولا ينقض اليقين أبداً بالشك» جريان الاستصحاب مطلقاً من دون خصوصية للشك في الوضوء، فضلاً عن خصوصية لشك في النوم.

إن قلت: هذا موقوف على كون اللام هي (اليقين) الذي تضمنته الكرى للجنس لا للعهد، والا كان مختصاً باليقين بالوضوء

قلت: لا مجال للعهد في المقام، لأن اليقين في الصغرى قد أخذ محكوماً به، ومن الطاهر أن الكم نابع لموضوعه سبحانه وضيقاً، وحيث كان موضوع الصغرى هو موضوع جملة الشرط، وهو الشك في النوم، فاليقين المحكوم به هو اليقين بالوضوء في مورد الشك في النوم، لا مطلقاً، فلو كانت اللام للعهد كان موضوع القضية الثانية هو خصوص اليقين المذكور، وخرجت عن كونها كبرى عامة واردة مورد الاستدلال، بل تكون عين الدعوى وكانت تكراراً لها من دون فائدة

فعاية ما يمكن في توجيه دعوى اختصاص الكبرى باليقين بالوضوء هو كون اليقين في الكبرى مقيداً بالوضوء بقربة تقيده به في الصغرى، مع كون اللام جنسية، ليشمل الشك من غير جهة سوم، كما هو شأن الكبرى إلا أنه لا محال له، لأنه تقييد للإطلاق بلا مدرم، ومجرد تقييده في الصغرى لا يقتضيه.

إن قلت: شرط القياس تكرار الأوسط في القصيتين، وحيث كان المتكرر هنا هو اليقين فلا بد إما من إلغاء لقب المذكور في الصغرى أو المحافظة عليه

وجعلها قرينة على التقييد في الكبرى، وليس الأول بأولى من الثاني، بل لا أقل من الإجمال المانع من الاستدلال.

قلت: التكرار المعنى في ادّح، لقياس يعم ما إذا كان موضوع الكبرى أعم، ولا ملزم بمطابقتها في مثل ذلك، كي يصلح التقييد في الصغرى للقرينة على التقييد في الكبرى، ويحرج به عن مقتضى الإطلاق.

وما التزم به من الصاطقة من تحليل لقياس في مثل ذلك إلى قياسين محض اصطلاح لا أثر له في الاستدلال ولا في ظهور الكلام، ليهافي ما ذكرنا. فغاية ما يلزم في المقام كون التقييد في الصغرى غير دحيل في الاستدلال، وليس هو معذوراً، لعدم بروج لعويته بعد كونه مفيداً لمضمونه مراداً بالبيان، فلا محرج عن الإطلاق.

ومن ثم كان الطاهر في أمثال هذا التركيب عموم الكبرى، كما في قولنا: ريد عالم بالنحو، والعالم في هذا الزمان يحب إكرامه، وعمرو أخوك الأوسط، والأخ يعني الإحسان إليه، وهذا الكتاب مفيد للمتدني، والكتاب المفيد يلزم شره، إلى غير ذلك.

مضافاً إلى ما أشار إليه غير واحد من أن التعميم هو المناسب لكون التعليل ارتكازياً، لعدم خصوصية الموضوع في الجهة الارتكازية المقتضية للعمل على اليقين السابق، فلو أخذت فيه كان التعليل تعدياً، وهو خلاف ظاهر التعليل، لأنه مسوق لتقريب الحكم إلى ذهن السامع، خصوصاً من مثل الإمام عليه السلام الذي لا يكلف بالاستدلال

إن قلت: هذا لا ياسب ما تقدم من إنكار السيرة على الاستصحاب، إذ وجود الجهة الارتكازية المقتضية للعمل على اليقين السابق يستلزم جري العقلاء عليها في أمورهم.

قلت: لا تتوقف ارتكازية التعليل على بلوغ الارتكار حداً يقتضي العمل

بنفسه، ليكون ملازماً للسيرة، بل يكفي فيه إدراك العقلاء للمجهة المناسبة للمجعل الشرعي، بحيث يكون المجعل مألوفاً لهم مقبولاً عندهم بسبب التعليل لممثلاً، تعليل اعتصام ماء البئر وطهارته بزوال التعبير بأن له مادة وإن كان ارتكازياً، إلا أن الارتكار المذكور لولا التعليل لا يكفي في استكشاف الحكمين سحر يخرج بهما عن عمومات الأفعال واستصحاب النجاسة.

ومن ثم لا نلتزم بأن مفاد التعليل في لمقام إحصاء بناء العقلاء على العمل بالاستصحاب، ليكون قاصراً عما لو علم بعدم عمل العقلاء به، كما لو ظن بانتقاص الحالة السابقة، بل هو حكم تعدي لشارع يتمسك بإطلاقه في المورد المذكور، وإن كان ارتكازياً في الحمدة، يلحظ أن في الجري على مقتضى اليقين السابق جهة ارتكازية تناسب جمعها في مقام صرب القاعدة العملية عند الشك. والمتحصل. أنه لا ينبغي التأمل في ظهور الكرى المذكورة في عموم الرجوع للاستصحاب من دون خصوصية للشك في انتقاص الموضوع، كما هو مقتضى الإطلاق المناسب للارتكار، ولا يصلح التقييد في الصغرى لرفع اليد عن ذلك

وأما احتمال كون مفاد الحديث الشريف عدم نقص اليقين بالشك في الجملة على نحو سلب العموم لا عموم السلب، كي ينع في الرجوع للقاعدة، فهو موقوف على كون اللام استغراقية، بمعنى أنها بنفسها موضوعة للعموم، ليكون تسليط المعنى عليها راجعاً إلى نفي معادها، وهو العموم، لا جنسية لتعريف الماهية التي لا يكون نفيها إلا بنفي تمام أفرادها والظاهر خلافه وأن اللام للتعريف الشخصي أو الجنسي لا غير، مع أن الحمل على سلب العموم لا يناسب لتأييد الذي تضمنه الكلام، كما لا يناسب مقام التعليل والاستدلال، لتوقف إنتاج الشكل الأول على كلية الكبرى، ولا يتج مع إعمالها أو جزئيتها.

هذا، وقد تعرض غير واحد للكلام في فقه الحديث، وفي وجه التمثيل باستصحاب الوضوء، دون استصحاب عدم النوم الذي هو سببي حاكم.

والأول: - مع وضوحه ظاهراً - ليس وطيفة للأصولي.

والثاني: لا دخل له بما نحن فيه من الاستدلال على الاستصحاب، بل يتعلق ببعض المباحث الآتية، كالاستصحاب في العدميات، وحكومة الأصل الموضوعي على الأصل الحكمي ونحوه يأتي الكلام في ذلك هناك. والله سبحانه وتعالى ولي التوفيق

الثاني. صحبة أخرى لزرارة، قلت (أبي جعفر عليه السلام): انه ع^(١) أصاب ثوبي دم رعاف أو غيره، أو شيء من مني فعلمت أثره إلى أن أصيب له الماء، فأصبت الماء ع^(٢) وحضرت الصلاة، ونسيت أن بثوبي شيئاً، وصليت، ثم إنني ذكرت بعد ذلك يب^(٣) قال تعيد الصلاة ونعسه

قلت: [فإني يب^(٤) فإن لم أكن رأيت موضعاً ع^(٥) قد ع^(٦) علمت أنه أصابه، فطيبته فلم أقدر عليه، فلما صليت وجدته قد تغسله وتعيد.

[قال: ع^(٧) قلت: فإن طنت أنه قد أصابه ولم اتقن ذلك، فنظرت فلم أر فيه يب^(٨) شيئاً، ثم صليت فرأيت فرأيت ع^(٩) فيه بعد الصلاة ع^(١٠) قال. تغسله ولا تعيد الصلاة.

قلت: لم ذلك ولم داك ع^(١١) قل لأنك كنت على يقين من طهارتك فشككت [نظافتك ثم شككت ع^(١٢) ع^(١٣) يسبني لك أن ينقص اليقين بادلشك أبداً. قلت. فإنني قد علمت أنه قد أصابه ولم أدر أين هو فأعسله، قال: تغسل من ثوبك الساحة التي ترى أنه قد يب^(١٤) أصابها حتى تكون على يقين من طهارتك [طهارته قال. ع^(١٥) قلت. فهل علي إن شككت في أنه أصابه أن أنظر فيه [عاقبه ع^(١٦) قال: لا، ولكك إنما تريد بذلك ع^(١٧) أن تذهب الشك الذي وقع في

[قال: ع] قلت: إن [فإن، ع] رأيت في ثوبي وأنا في الصلاة. قال: تنقض الصلاة وتعيد إذا شككت في موضع منه ثم رأيت عليه [ع] وإن لم تشك ثم رأيت رطباً قطعت [الصلاة. يب] وغسلته، ثم بنيت على الصلاة [فإنك، ع] لأنك لا تدري لعله شيء أوقع [وقع، ع] عليك، فليس ينبغي لك [ع] أن تنقض اليقين بالشك [بالشك اليقين. ع] (١).

ولا يهم إضمارها في التهذيب بعد ما تقدم في الصحيفة الأولى، وبعد روايتها في العلل عن أبي جعفر القارظي بطريق صحيح أيضاً.
ثم لا يخفى أن الاستدلال بها لمحاظ التعليل في صدرها وذيلها بالقياس المتضمن للكبرى الاستصحابية العذرية في العموم بالتقريب المتقدم في الصحيفة الأولى.

وأما قوله **فإنك** تغسل من ثوبك الناحية التي ترى أنه قد أصابها حتى تكون على يقين من طهارتك فهو وإن كان **دالاً على** الاستصحاب، إلا أنه محتص بمورده، والتعدي عنه لا يكون إلا بالمسايات الارتكازية التي يعني عنها عموم التعليل المذكور

هذا، وقد يستشكل في الاستدلال بصدرها من وجهين
الأول: أنه لا ملزم بحمل اليقين فيه على اليقين قبل ظن إصابة النجاسة المفروض بسقائه وكون الشك في استمرار المتيقن، ليكون من موارد الاستصحاب، بل قد يكون المراد باليقين فيه هو اليقين الحاصل بسبب الفحص وعدم الوجدان عند ظن الإصابة، ومن الشك هو الشك في وجوده حين الصلاة،

(١) أخذها بتمامها من التهذيب ج ١ ص ٤٢١ طبع النجف الأشرف، ومن العلل باب ٨٠ ص ٣٦ طبع النجف الأشرف، وخرجها في الوسائل متفرقة في ج ٢ باب ٧ حديث ٢، وباب ٣٧ حديث ١، وباب ٤١ حديث ١، وباب ٤٢ حديث ٢، كل ذلك في أبواب النجاسات.

الحاصل من رؤيته بعده، حيث يحتمل كونه موجوداً حين الصلاة، لعدم استيعاب الفحص، المستنزم لحظاً يقين بمسبب عنه، كما يحتمل كونه واقعاً بعدها - نظير ما تضمنه الدليل - مع عدم خطأ اليقين فيكون وارداً مورد قاعدة اليقين، فتحمل الكسرى عليها لا عني لاستصحاب.

ويندفع: بأن حصول اليقين من لفحص محتاج إلى عناية لم يشر إليها في السؤال، والمنسوق منه نفاء الشك، والأفاليقين المسبب عن الفحص المستوعب لا يتزلزل غالباً بالرؤية بعد الصلاة مع فرض إمكان تجدد النجاسة بعدها فتأمل. كما أن كون رؤيته بعد الصلاة مثيراً لاحتمال وقوعه بعدها سحر يقتضي تزلزل اليقين وتبدله بالشك ليكون من صعوبات قاعدة اليقين محتاج إلى عناية أيضاً، ولذا أنه له الإمام عليه السلام في الدليل، فعدم التسيه عليه من السائل طاهر في عدمه

بل ظاهر سؤال رارة عن العلة لعدم الإعادة في العرض المذكور هو مشاركته للفرضين السابقين اللذين حكم فيهما بالإعادة في حصول النجاسة حين الصلاة، إذ لو كان المفروض فيه الشك في ذلك لم يكن فيه وبين الفرضين السابقين جهة مشتركة، ليسأل عن وجه تعصبه من بينها بعدم الإعادة، بل كان عدم الإعادة واضح الوجه.

فالظاهر أن المراد باليقين بالظاهرة هو اليقين السابق على ظن الإصابت، وبالشك هو الشك حين الصلاة، يحصل من عدم استيعاب الفحص، فيكون من موارد الاستصحاب.

بل هو المتعين بناءً على ما في العن من روايته هكذا: «فرايته فيه» لظهوره في كون العرفي هو الذي ظن بإصابته أولاً والظاهر حججه، لأن نسبته في الرواية الأخرى نسبة المبين إلى المحمل، وليس من نسخ المتعارضين بعد الالتفات للنقل بالمعنى.

الثاني: أن عدم نقص اليقين بالشك إنما يصحح لأن يكون تعيلاً لجواز الدخول في الصلاة طاهراً، لحرص الشك حبه في النجاسة، لا لعدم وجوب الإعادة واقعاً بعد حرص انكشاف وقوع صلاة مع نجاسة وفقدائها للشرط، لما قيل من أن الإعادة حينئذ تكون نقصاً سيقين باليقين. فلا بد من توجيه التعليل. هذا، ومن الظاهر أن عدم وجه تعليل وانطاق الكبرى الاستصحابية على المورد لا يمنع من التمسك بها في غيره بعد وفاء الكلام بالدلالة عليها. نعم، لو كان حمل الصحيحة على قاعدة اليقين واقعاً للإشكال لكان مانعاً من الاستدلال بها في المقام.

لكنها تشترك مع الاستصحاب في الإشكال المذكور، فلا أثر للإشكال المذكور في ما هو المهم هنا، وهو الاستدلال بالصحيحة، وإنما تعرضنا لذلك متاعاً لمشايخنا، أعظام نفعتنا الله تعالى بأماناتهم وكيف كان، فقد يجاب عنه بوجه

أولها: ما أشار إليه شيخنا الأعظم رحمته من احتمال أن يراد من الشك هو الحاصل بعد الصلاة عند رؤية النجاسة، لفرض أن رؤيتها لم توجب اليقين بحصولها حين الصلاة، بل يحتمل وقوعها بعدها، نظير ما ذكر في الوجه الأول. لكنه ذكر أن ذلك خلاف ظاهر السؤال

ويظهر وجهه مما تقدم، مضافاً إلى أن مقتضى التعليل حينئذ هو الصحة الظاهرية المستندة للاستصحاب، ولا وجه للنسبة لذلك والعدول عن التشبيه لصحة الصلاة واقعاً مع النجاسة جهلاً كما نطقت به النصوص والفتاوى.

ثانيها: ما ذكره المحقق الحراسبي من أن الشرط في الصلاة ليس هو الطهارة الواقعية، كي تكون الإعادة مع انكشاف عدمها نقضاً لليقين باليقين ولا تنافي الاستصحاب.

بل الشرط في حال الالتفات إلى الطهارة هو إحرازها، ولذا تصح الصلاة

مع الجاسة جهلاً بها، والإحراز مبني على حريان الاستصحاب حين الصلاة، المفروض تحقق موضوعه وهو الشك، فالاستصحاب محقق للشرط واقعاً ومقتضى لعدم الإعادة حتى في فرض نكثف عدم حصول الطهارة واقعاً، وبهذا صح التحليل بعدم نقض اليقين بالشك، حيث تكون العلة هي إحراز الطهارة التي هي العلة لعدم الإعادة.

وليه: أن ذلك خلاف ظاهر الأدلة الأولية الدالة على شرطية الطهارة للصلاة أو مانعية النجاسة منها، وخلاف ما دل على أن ناسي الجاسة يعيد مع أنه قد يحرز الطهارة ظاهراً

ومجرد صحة الصلاة مع الجاسة جهلاً لا يقتضيه، كما سيأتي إن شاء الله تعالى. بل لا وجه مع ذلك لاستصحاب الطهارة، لفرض عدم كونها موضوعاً للمحكم الشرعي، إلا بناءً على كفاية ترتب الأثر على نفس الاستصحاب، لا على المستصحب، الذي هو خلاف محذور ١.

وأما ما ذكره ٢ من توجيه حريان استصحابها.

ثارة: بعدم انعزالها عن الشرطية رأساً، بل هي بمقتضى الأدلة الأولية شرط واقعي اقتضائي.

وأخرى: بأنها من قيود الشرط، بفرض أن الشرط إحرازها، لا إحراز أمر آخر.

فهو كما ترى

لاندفاع الأول: بأن المعتبر في الاستصحاب وغيره من أنحاء التعدد ترتب العمل التابع للمحكم الفعلي، لا الاقتضائي.

لاندفاع الثاني: بأنه بعد فرض صحة العمل بدونها لا معنى لكونها قيداً للشرط، إذ ليس المراد من قيد الشرط، لذي يصح استصحابه إلا ما يكون قيداً بوجوده الواقعي، كعدم حرمة أكل اللحم الذي قيد في أساتر الذي هو شرط في

الصلاة، لا محذور ما يضاف إليه الشرط لفظاً

وأضعف من ذلك ما ذكره بعض الأعظم رحمته في توجيه التعديل من أن تنجز النجاسة مانع من الصلاة، فذكر الاستصحاب لبيان عدم تحقق المانع لظهور اندفاعه مما تقدم بمضافه مظاهر الأدلة الأولية

كيفاً ولا ينبغي الإشكال في صحة الصلاة واقعاً مع إحراز النجاسة ظاهراً خطأ مع تأني قصد القرية إما رجاء أو لدعفة عن مغبة تلك النجاسة من الصلاة بل هو خلاف ظاهر التعديل، لظهوره في كون علة عدم الإعادة هو استصحاب الطهارة بنفسه، لا بلحاظ استلزامه عدم إحراز النجاسة، إذ يكفي في ذلك فرض الشك بلا حاجة إلى كرى لاستصحاب.

ثالثها: ما أشار إليه شيخنا الأعظم رحمته من حسن التعديل بملاحظة اقتضاء الأمر الظاهري للإحراء، فيكون التعديل المذكور دليلاً على قاعدة الإحراء المذكورة وكاشفاً عنها.

وقد استشكل فيه رحمته بأن ظاهر التعديل كون الإعادة بنفسها نقضاً لليقين بالشك، لا أن عدم الإعادة مسبب عن عدم نقص اليقين بالشك بتوسط إحراء الأمر الظاهري الناشئ منه.

لكن ما ذكره رحمته غير ظاهر، بل يكفي في حسن التعديل ابتناء عدم الإعادة على عدم نقص اليقين بالشك ولو بتوسط الإحراء المذكور، فرقاً بين هذا الموضع والفرضين السابقين اللذين لا يحري فيهما الاستصحاب الذي يتحقق به الأمر الظاهري، وإن شاركهما في وقوع الصلاة مع النجاسة.

وقد يناسب إرادة ذلك التعبير بقوله عليه السلام «لأنك كنت على يقين ...» لظهوره في ملاحظة تمامية موضوع لاستصحاب سابقاً حين الدخول في الصلاة لا فعلاً حين انكشاف الحال والسؤال عن حكم الإعادة، وإلا فالأنسب أن يقول «لأنك على يقين ...»، كما عبر بدئت في الصحيحة الأولى.

وبالجملة: ابتناء التعليل على الوجه المذكور قريب جداً، وهو المناسب لما أشرنا إليه آنفاً من معروفة صحة الصلاة مع الجاسة عن عذر، كما هو مقتضى النصوص والفتاوى، ولذا كان هو المصروف من الحديث بدواً.

بقي في المقام أمران:

الأول. أن ما ذكر في تقريب هذا الوجه من كون التعليل دليلاً على قاعدة أجزاء الأمر الطاهري، إن أريد به كونه دليلاً عليها في خصوص المورد، فهو في محله، وإن كان يغني عنه النصوص الأخرى

وإن أريد به كونه دليلاً عليها على العموم ولو في غير المورد، فهو موقوف على إلغاء خصوصية المورد، ولا يحسن إشكال.

ومجرد التعليل لا يصلح لذلك بعد عدم كون عموم أجزاء الأمر الطاهري أمراً ارتكازياً، ليتعن إرادته محافظة على ارتكازية التعليل، بل هو أمر تعدي محض، فلعل التعليل مبني على تعبد خاص معلوم للسائل محتصر بالمورد لا يجري في غيره.

بل حيث كان الاجترار بالصلاة مع الجاسة لعذر من غفلة، أو جهل مركب، أو تعبد شرعي مما يقرب وضوحه، خصوصاً عند مثل زرارة، لكثرة نصوصه واشتهاره عند الأصحاب، فلا محال لباء على عموم أجزاء الحكم الظاهري، حتى لو كان ارتكازياً، لأن الملمم باسء على ارتكازية التعليل عدم تأتي الغرض من التعليل - وهو تقريب الحكم إلى ذهن السامع - إلا بذلك، وهو مختص بما إذا كانت الجهة التعبدية خفية، أما إذا كانت واضحة جليلة، فيكون الاعتماد عليها وافياً بعرض التعليل أيضاً، ولا ملزم بالحمل على الجهة الارتكازية.

بل لا يبعد كون مرادهم بارتكازية التعليل ما يعم ذلك، وهو كونه مشيراً إلى أمر واضح مرئى في ذهن السامع لمناسبات عرفية، أو لتعد واصل.

وعلى هذا يكون المتيقن في المقام التنبه إلى تحقق الجهة المذكورة، وهي العذر في الصلاة مع لنجاسة بسبب الاستصحاب، دفعاً لتوهم مانعية الظن بالإصابة قبل الدخول في الصلاة من تحقق العذر المسوغ للدخول فيها، لقياس الظن على العلم المحاصل في صورتين لأوليس، مع الفراغ عن أن تحقق العذر كاف في صحة العمل ولو في خصوص مورد تعداً. فلاحظ.

الثاني: طاهر المحقق الحراساني رحمته وغيره أن هذا الوجه مابين للوجه السابق، وأن أجزاء الأمر الظاهري لا ينافي كون موضوع الحكم واقعاً هو الطهارة الواقعية، لا ما يعمها وإحراز الطهارة، ولا خصوص الإحراز، كما هو مقتضى الوجه السابق.

وقد استشكل في ذلك بعض مشايخنا بأنه لا يعقل إجراء الأمر الظاهري إلا موسعة الواقع، وحمل الشرط أعم من الواقع والطاهر وفيه. أنه ليس المراد بأجزاء الأمر الظاهري كون متابعته محققة لامتنال التكليف الواقعي - بمعنى مطابقة أمره - بل سقوط الإعادة والقضاء، وهو كما يكون مع الامتنال يكون مع تبدل الملاك، أو تعذر استيفائه، ولذا لا يمكن فيه سقوط القضاء دون الإعادة، ولا يعقل ذلك مع الامتنال الحقيقي بل فرض كون الأمر ظاهرياً يستلزم فرض إنفاذ التكليف بالواقع المجهول، ليكون إحرازه ظاهراً مستلزماً لإحراز الأمر طاهراً الذي هو المراد من الأمر الظاهري.

إذا لو كان منوطاً بما يعم الواقع ولطاهر كان الإحراز الظاهري للواقع مستلزماً للأمر الواقعي، فيكون إحرازه منياً على كبرى أجزاء الأمر الواقعي الضرورية.

ولذا لا إشكال ظاهراً في بقاء موضوع الاحتياط مع الإحراز الظاهري، وإن لم يكن لازماً، فمع استصحاب طهارة الثوب يبقى الموضوع للاحتياط بالصلاة

في ثوب آخر معلوم الطهارة، مع وصوح أنه لا موضوع له مع فرص تبدل موضوع التكليف، بل يكون ذلك عدولاً من أحد فردي الموضوع لفرد آخر، نظير: ترك الثوب الذي طهر بماء المصير إلى الثوب الذي طهر بماء الفرات.

وبالجملة: لا ينبغي التأمل بملاحظة ما ذكرنا في الفرق بين المنيين ثبوتاً، كما هو الحال في الفرق بينهما إثباتاً، فإن لسان تعميم الموضوع في مقام التشريع مبين للسان أجزاء المأتي به عما هو لمشروع بعد الفراغ عن مبايسته له

ومن ثم تقدم ما في مناقشة المحقق الحراساني أن إحراء الصلاة في النجس مع إحراز طهارته خطأ لا يستلزم التصرف في الأدلة الأولية الطاهرة في كون الشرط هو الطهارة الواقعية.

هذا كله في الاستدلال بالتعليق الذي نصصه الصدر، وأما التعليق الذي نصصه الدليل فقد استشكل فيه شيخنا الأعظم رحمته بأن تعريض عدم مفض اليقين على احتمال نأحر الوقوع يأتي عن حمل انلام على النجس

والعمدة في ذلك أن التعريض ظاهر في نحو ترتب بين المتفرع والمتفرع عليه، نظير ترتب المعلول على العلة ولحكم على الموضوع، ومن الطاهر أنه لا ترتب بين الصغرى والكبرى، بل ليس المترتب على الصغرى إلا النتيجة التي كون موضوعها مطاباً لموضوع الصغرى.

نعم، قد يكون الترتب بين الصغرى والكبرى بلحاظ ترتبهما في مقام الذكر والبيان، حيث يمكن تقديم كل منهما، لكنه خلاف الطاهر جداً.

وكان ما ذكرنا هو مراد شيخنا الأعظم رحمته مما حكى عن مجلس درسه في توجيهِ ما سبق منه، من أن شرط التعريض أن يكون المتفرع أحص من المتفرع عليه ومن أفرادها، كي يصح تعريضه عليه، ضرورة أن تعريض العام على الخاص من المستهجنات.

والأما ذكره من لزوم كون متفرع أحص من المتفرع عليه غير ظاهر

الوجه

وكيف كان، فلا ينبغي التأمل بملاحظة التعرّيع في عدم إرادة الجنس، بل العهد لبيان عدم جوار نقض اليقين الحاصل في المورد بالشك الحاصل فيه، الذي هو مفاد نتيجة القياس لا كبراه.

إلا أن المسبق منها عدم خصوصية المورد، وأن الشك ليس من شأنه أن ينقض اليقين، لمناسبة ذاتيهما لذلك.

بل ورود القضية مورد التعليق مزموم بذلك محافظة على ارتكارية التعليل، على ما سبق توصيحه في الصحيحة الأولى، فبرجع التعليق المذكور إلى طي كبرى الاستصحاب العامة، لوضوحها، بل الإشارة إليها في النتيجة التي أخذ في الناقص والمفروض فيها عنوان الشك ويبقى.

ثم إن هذا الإشكال لا يرد في الصدر بناءً على ما ذكره شيخنا الأعظم رحمته من روايته بالواو لا بالفاء.

لكن تقدم ما روايته بالفاء تبعاً لتهذيب والعمل المطبوعين في النجف الأشرف، والوسائل المطبوعة - عشرين جزءاً - في إيران. وحينئذٍ فقد يتوجه الإشكال المذكور فيه أيضاً.

لكن حمّله على العهد وبين حكم مخصوص مورد السؤال لا يماثل التأيد جداً

فإما أن يكون الصحيح هو العطف بالواو، أو يكون ذكر الفاء بمحاطة الترتب الدكري، وإن كان هو خلاف لظاهر في نفسه.

ومن ثم لا يبعد كون ذلك صالحاً لتقرّيبية على إرادة العموم من الدليل، لأن الظاهر منه الإشارة إلى ما تقدم في الصدر، فلاحظ.

وقد نحصل من جميع ما ذكرنا: أن لصحيفة بصدرها وذيلها وافية ببيان عموم الاستصحاب والتعبد بمضمونه.

الثالث: صحيحة ثالثة بزرارة عن أحدهما عليه السلام، قلت له: من لم يدر في أربع هو أم في ثنتين وقد أحرر الثنتين؟ قال: «يركع ركعتين وأربع سجعات وهو قائم بفتحة الكتاب، ويتشهد، ولا شيء عليه وإذا لم يدر في ثلاث هو أو في أربع وقد أحرر الثلاث قام فأصاب إليها أخرى، ولا شيء عليه، ولا ينقص اليقين بالشك، ولا يدخل الشك في اليقين، ولا يحبط أحدهما بالآخر، ولكنه ينقص الشك باليقين، ويتم على اليقين فيسبى عليه، ولا يعتد بالشك في حال من الحالات»^(١).

قال شيخنا الأعظم رحمته: «وقد سمعت بها هي الوافية، وقرره الشارح، وبعده جماعة ممن تأخر عنه».

والاستدلال إنما هو بقوله عليه السلام: «ولا ينقص اليقين بالشك»، المتضمن لكبرى الاستصحاب المشار إليها.

وقد استشكل فيه بوجوه عمدتها ما أشار إليه شيخنا الأعظم رحمته من أن قوله عليه السلام: «قام فأصاب إليها أخرى» إن أريد به الإتيان بالركعة متصلة بما قبلها كان مطابقاً للاستصحاب، حيث يحتمل النفس منه على النفس سابقاً بعدم الإتيان بالركعة الرابعة الذي يكون مقتضى الاستصحاب معه الإتيان بها وعدم الاعتناء بالشك المتجدد

إلا أنه جار على مذهب العامة ومخالف لما عليه الإمامية من علاج الشك المذكور بركعة الاحتياط المعصولة، وتظاهر الفقرة الأولى المتضمنة للإتيان بالركعتين بفتحة الكتاب، لوضوح عدم تعبها في الركعة الرابعة المتصلة بل التعبير فيها بقوله عليه السلام: «يركع...» طاهر في إرادة أنه يصلي صلاة مستمرة

(١) الكافي في باب السهو في الثلاث والأربع من كتاب الصلاة، حديث ٣، ج ٢، ص ٣٥١ وقد أخرج صدر الحديث في الوسائل ج ٥، في باب ١١ من أبواب الحلل الواقع في الصلاة حديث ٣، وفيه باب ١٠ من أبواب المذكورة، حديث ٣.

بركعتين، وإلا كان الحاسب أن يقول يأتي بركعتين.

كما أنه لا يباست بقية الفقرات السابقة عن إدخال الشك في اليقين وخطأ أحدهما بالآخر.

ومن هنا كان الأقرب الحمل على إتيان بالركعة معصولة، ويراد باليقين براءة الدمة الحاصل من علاج الشك بصلاة الاحتياط - كما أشير إليه في موثقة عمار^(١) - أو اليقين بمشروعية المأتي به، وهي الثلاث، مع حمل القصد على النقض الحقيقي لليقين بإحداث ما يوجب لشك في صحة العمل ومشروعيته، وهو وصل الركعة المشكوك به.

أو يراد نقض المتيقن بإبطاله واستيف الصلاة، كما أشار إليه في محكي الوافي^(٢). فتكون أحسية عن الاستصحاب.

هذا، وقد أجيب عن ذلك بوجوب

الأول: ما أشار إليه المحقق لخراساني^(٣) من أن أصل الإتيان بالركعة مقتضى الاستصحاب. وجوباً فصلها حكم آخر مستعاد من دليل آخر مفيد لإطلاق الاستصحاب، المقتضي لترتيب تمام الآثار، ومنها وصل الركعة، فلا

(١) قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن شيء من السهر في الصلاة؟ فقال: ألا أعلمك شيئاً إذا فعلته ثم أتيت أو نقصت لم يكن عليك شيء؟ قلت: بلى. قال: إذا سهوت فابس على الأكثر، فإذا فرغت وسلمت فقم، فصل ما طست أنك نقصت، فلو كنت قد أتيت ثم يكن عليك في هذه شيء؟ وإن ذكرت أنك كنت نقصت كان ما صليت تمام ما نقصت. (الوسائل ج ٥، باب ٨ من أبواب المحلل الواقع في الصلاة، حديث: ٣).

(٢) قال: «قوله: وينقض اليقين بالشك» يعني لا يطل ثلاث المتيقن فيها بسبب الشك في الرابعة بأن يتألف الصلاة، بل يعتد بثلاث «ولا يدخل الشك في اليقين» يعني لا يعتد بالرابعة المشكوك فيها بأن يصممها إلى الثلاث ويتم بها صلاة من غير تدبرك، ولا يحل أحدهما بالآخر» عطفت تفسيره بأن للنهي عن الإدخال، ولكنه ينقض الشك» يعني في الرابعة بأن لا يعتد بها، «باليقين» يعني: بالإتيان بركعة أخرى على الإيقان، «ويتم على اليقين» يعني يسي على الثلاث المتيقن فيها

يلزم في المقام إلا تقييد إطلاق الاستصحاب، دون إلغائه بالمرة.

ولا يخفى أن هذا الوجه مبني على كون وجوب الإتيان بالركعة ظاهرياً، وهو منوط واقعاً بعدم الإتيان بها، بحيث لو لم يأت بها واكتفى بالسلام على ما يتقن به برجاء إتيانه بأربع ركعات وصادف الواقع صحت صلاته.

أما لو كان واقعياً ثانوياً، لتبدل الحكم الواقعي في حال الشك، امتنع ابتساؤه على الاستصحاب الذي هو أصل عملي

كما أن كون دليل فصل الركعة مقيداً لعموم الاستصحاب مبني على أن وجوب الفصل ظاهري، بحيث لو وصل برجاء كونه قد صلى ثلاثاً، وصادف الواقع، صحت صلاته، أما بناءً على كونه واقعياً ثانوياً، لتبدل الحكم الواقعي في حال الشك، فهو حوب الفصل مقيد لإطلاق وجوب وصل الركعات واقعاً، لا لعموم دليل الاستصحاب

إذا ظهر هذا فأعلم. أنه يشكل هذا الوجه بعدم ظهور الحديث في مجرد بيان أصل الإتيان بالركعة، بل هو صاهر في بيان وجوب خصوص الركعة المنفصلة، كما هو مقتضى السياق مع الصدر والتعقيب بعدم إدخال الشك في اليقين وحلظ أحدهما بالآخر.

بل لا حاجة مع ذلك للتأكيد، الشديد والاهتمام بتوضيح الحكم مع كون أصل الإتيان بالركعة ارتكازياً لمصداقته لقاعدة الاشتغال والاستصحاب.

بل تأكيد قوله عليه السلام: «ولا ينقص اليقين بالشك» بقوله، «ولا يعتد بالشك في حال من الحالات» لا بأس بتخصيصه في وجوب فصل الركعة حذراً وأضعف من ذلك دعوى أن دليل لتقييد المذكور هو قوله عليه السلام: «ولا يدخل الشك» لظهور المعرات المذكورة في تأكيد قوله عليه السلام: «ولا ينقص ..» والجري على ما يطابقه، لا في بيان حكم آخر صاف له ومقيد لإطلاقه.

على أن ما في روايات عمار^(١)، وكلام لفقهائهم من لزوم البناء على الأكثر مع الشك، ثم التدارك بصلاة الاحتياط، يهدي ابتداء صلاة الاحتياط على الاستصحاب، لأن مقتضاه البناء على الأقل، فالمناسب أن يكون وجوب الإتيان بصلاة الاحتياط تقييداً لوجوب البناء على الأكثر، لا أن فصلها تقييداً للاستصحاب، فلاحظ.

الثاني: ما أشار إليه شيخنا الأعظم رحمته واعتمده بعض الأعيان المحققين رحمهم من حمل تطبيق كبرى الاستصحاب في المقام مقتضي لوصول الركعة على التيقن، من دون أن يخل ذلك بالاستدلال به على الاستصحاب لأصالة الجهة فيه، نظير ما ورد في قول الصادق عليه السلام للسفاح في الصوم: «دالك إلى الإمام إن صمت صمنا وإن أفطرت أفطرت»^(٢)، حيث استدل به على حجية حكم الحاكم في الهلال، وإن كان تطبيقه في المورد تيقن. ويظهر اندفاعه مما تقدم من ظهور الحديث في إرادة فصل الركعة المحالفة للعامة ولمقتضى الاستصحاب.

بل تأكيد الحكم المذكور بالعقوبات المتتالية ظاهر في تنبي الإمام عليه السلام له واهتمامه به، المناسب لسوقه مساق الرد على العامة، لا لمجاراتهم.

الثالث: ما ذكره بعض مشايخنا من أن موضوع صلاة الاحتياط التي يكون بها علاج الشك عند الإمامية مركب من أمرين: الشك الوجداني، وعدم الإتيان واقعاً بالركعة المشكوك فيها، فمع اندوران بين الثلاث والأربع يكون الجزء الأول ثابتاً بالوجدان، والثاني محرراً بالاستصحاب، فالاستصحاب متقن لموضوع الوظيفة التي يكون بها علاج الشك لا مناف لها. وفيه. - مع اشتائه على كون وجوب ركعة ظهيرياً، وعدم مناسبة استثناء

(١) راجع الرسائل ج ٥، مادة ٨ من أبواب الحل للواقع في الصلاة.

(٢) الرسائل ج ٧، باب ٥٧ من أبواب ما يثبت منه بصلاته ووقت الإمساك حديث، ٥.

صلاة الاحتياط على الاستصحاب بما في روايات عمار من التعبير بالبناء على الأكثر، نظير ما تقدم في الوجه الأول - أن نأخذ الشك في موضوع الوظيفة المذكورة ينافي عرفاً أحد عدم الإتيان وقماً بالركعة بنحو يحتاج إلى إحرازه بالاستصحاب، لو صرح أن الإحرار ينافي الشك عرفاً وإن لم ينافه حقيقة.

فعاية ما يدعى في المقام هو كون موضوع صلاة الاحتياط هو الشك، وأن وجوبها ظاهري طريقي لإحراز الواقع، لا واقعي ثانوي يرجع إلى تقييد الواقع بغير حال الشك، وعليه لا يحتاج إحراز موضوعها إلى إحرار عدم الإتيان بالركعة بالاستصحاب رائداً على الشك.

بل جعل قوله لا يفتقر «ولا ينقص اليقين بالشك» لبيان إحرار موضوع قاعدة الاحتياط، وقوله لا يفتقر : «ولا يدحض الشك» لبيان كيفيتها، ثم تأكيد الأول بقوله لا يفتقر «ولكن ينقص» تكليف يوجب بحلال الكلام وعدم تناسقه وقد ظهر بما ذكرناه بعد توجيه الحديث على ما يطابق الاستصحاب

على أنه لو عارض النظر بما ذكرناه في دفع هذه الوجوه فهي إما تهص ببيان إمكان إرادة الاستصحاب من لفظة المذكورة، ولا تهص بتقريب ظهورها فيه بنحو يصلح الحديث للاستدلال عليه لو لم يكن عليه دليل آخر.

ومجرد اشتغال بعض نصوص الاستصحاب على العبارة المذكورة لا يكفي في ذلك، ولا سيما بعد احتفافها في هذا الحديث بما لا يشعر بإرادته. ويأتي في رواية الحصول ما ينفع في ذلك إن شاء الله تعالى.

ثم إنه قد استشكل في الاستدلال بهذه الصحيحة بوجهين آخرين..

الأول: أنه لا ظهور لها في عموم حجية الاستصحاب، لعدم ظهور الفقرة المذكورة في ضرب القاعدة العامة، بل تأكيد وجوب الإتيان بالركعة في موردها، الملزم بالحمل على العهد، ولا مجال معه لظهور اللام في الجنس، إلا أن تلغى خصوصية المورد للمناسبات الارتكازية، المشار إليها في الصحيحة

الأولى، وفي بلوغ الكلام معها مرتبة الظهور لحجة إشكال، كما تقدم.
وقد أجاب بعض مشايخنا عن ذلك بأن تأكيد الحكم في الذيل بقوله ^(١) «ولا يعتد بالشك في حال من الحالات» ظاهر في أن طبعي الشك لا ينفي الاعتداد به في قبال اليقين.

وما ذكره لا يخلو عن قرب، لأن عدم الاعتداد بالشك وإن كان أعم من العمل باليقين السابق، إلا أن تأكيد عدم نقص اليقين بذلك ظاهر في إرادة العمل باليقين، الذي هو مفاد الاستصحاب.

الثاني ما ذكره بعض الأعيان المحققين ^(٢) من أن أصالة عدم الإتيان بالركعة الرابعة لا يعبرر كون الركعة المأني بها رابعة، ليرتب عليها آثارها من وجوب التشهد والتسليم بعدها إلا بقاء على الأصل المثبت.

ويدفع بعدم الدليل على وجوب إيقاع التشهد والتسليم بعد الرابعة بموان كونها رابعة بمفاد كان الواقعة، بل يكفي تحقق الرابعة ثم الإتيان بهما بعدها، وهو حاصل في الفرض على تقدير الإتيان بالركعة المشكوك، وعاية ما يحتمل هو بطلان الصلاة بزيادة ركعة، وهو مدفوع بالاستصحاب

على أنه لو فرض كون الأصل المذكور مثبتاً أمكن تصحيحه بنفس هذه الصحيحة لو فرض ظهورها في الاستصحاب، حيث لا مانع من حجية الأصل المثبت لو دل عليه الدليل في خصوص مورد.

وقد أطال ^(٣) في دفع ذلك بما لا يسعنا عاجلاً، كما لا يهمننا تعقيبه. كما تعرض لوجه آخر للإشكال في الاستدلال لا يسعنا التعرض له. فراجع.

الرابع: صحيحة إسحاق بن عمار، قل لي أبو الحسن الأول ^(٤) إذا شككت فابن على اليقين. قلت: هذا أصل؟ قل: نعم، ^(٥).

وقد تعرض غير واحد للاستدلال بها بنقريب: أنها تقتضي لزوم العمل

(١) الوسائل ج ٥، باب ٨ من أبواب الحلل الواقعة في الصلاة الحديث ٢

باليقين عند الشك الذي هو مقتضى الاستصحاب، وليست محتصة بالشك في الركعات، ليرد عليها ما سبق.

غاية ما يلزم تخصيصها في الشك في الركعات، كما يلزم تخصيص سائر عمومات الاستصحاب، لوجوب تسليم فيه على المتيقن، على خلاف مقتضاها، وهو غير مهم.

وفيه أن البناء على اليقين لا يحلو في نفسه عن إحمال،
وبل الأقرب إلى المعنى الحقيقي هو لزوم بناء العمل على اليقين وعدم الاعتناء بما لا يوصل إليه، فيكون ما وجدنا لما نصص لزوم العمل بالعلم وعدم التعميل على غيره.

ولو حرص عدم نفيه حكم، يمكن حمله على الاستصحاب بشرط اليقين فيه على اليقين بالحدوث في ظرف الشك في البناء، كذلك يمكن حمله على قاعدة اليقين بشرط اليقين فيه على اليقين الرائل المتبدل بالشك، أو على قاعدة الشك في الركعات بشرط اليقين على اليقين بما يوجب براءة الذمة من الوطئ المعهودة أو الركعات المتينة المشروعية، على ما تقدم شرحه في الصحيحة السابقة.

ولا طريق لتعيين الاستصحاب من قرية حالية أو مقالية بل ظاهر مثل الصدوق ممن ذكر الحديث في شكوك الصلاة كون ذلك هو المتيقن من مورده وهو مانع من حمله الاستصحاب.

ولاسيما بملاحظة ورود المصنوع المذكور في صحيح عبدالرحمن بن الحجاج وعلي عن أبي إبراهيم ^{عليه السلام} في السهو في الصلاة. فقال: «تبني على اليقين، وتأخذ بالجزم، ونحتاج أن نصلوات كلها»^(١)، ولا يحفى بعد حمله على الاستصحاب جداً. فلاحظ

(١) الوسائل باب ٢٢ من أبواب العمل بوضع في الصلاة الحديث، ٢.

الخامس: ما في الخصال بسنده عن أبي بصير ومحمد بن مسلم عن أبي عبد الله عليه السلام عن أمير المؤمنين عليه السلام أنه قال: - في حديث الأربعمائة - «من كان على يقين فشك فليحضر عني يقينه، فإن الشك لا ينقض اليقين»^(١).

وسند الحديث لا يحلو عن إشكال، لاشتماله على القاسم بن يحيى عن جده الحسن بن راشد مولى المنصور، وقد ضعفهما العلامة رحمهما الله وابن العصائري في ما حكى عنه، وضعف النجاشي الحسن بن راشد الطحاوي الذي يحتمل اتحاده مع مولى المنصور، لعدم تعرضه له مع اشتهاؤه.

وبهذا يعارض توثيق ابن قولويه للرحسين المستفاد من روايته عنهما في كتابه.

اللهم إلا أن يقال: لا اعتماد على تضعيف ابن العصائري مع ما هو المعروف من تسرعه في الطعن، ولا على تضعيف العلامة رحمهما الله مع تأخر عصره وأخذه عن سنده، حيث يقرب متابعه لابن العصائري.

كما لا طريق لإثبات اتحاد الطحاوي رحمهما الله بسنده النجاشي مع مولى المنصور، ولا سيما مع اختلاف النسبة، لأن الطحاويين بطن من العرب، والأول منهم بالنسب أو الولاء فكيف يكون مولى المنصور العباسي.

واقتصار النجاشي رحمهما الله على الطحاوي لعنه لعدم كتاب لمولى المنصور، وقد التزم هو بذكر أصحاب الكتب.

ولا معارض لتوثيق ابن قولويه لمؤيد برواية ابن أبي عمير وإبراهيم بن هاشم عن الحسن، وإفراد الصدوق رحمهما الله طريقاً إليه، ورواية واحد من الأجلاء عن القاسم بن يحيى كإبراهيم بن هاشم، وأحمد بن محمد بن عيسى، ومحمد بن عيسى اليعقوبي، فاعتبار سند الحديث لا يحلو عن قوة.

(١) الوسائل ج ١، باب ١ من أبواب الوصود، حديث ٦ وقد رواه في ضمن فقرات ذكرها في الحاصل متصرفاً، ونقل هذه الفقرة في أول صفحة ٥٨٤، طبع النجف الأشرف.

وأما الدلالة فيمكن تقريبها بعد الرجوع لما ذكره غير واحد بأن الحديث وإن اشتمل على الترتيب بين اليقين والشك فهو مردد بدوياً بين قاعدة اليقين التي يكون فيها الترتيب بين نفس الوصفين مع اتحاد متعلقهما بحسب الزمان، والاستصحاب الذي يكون الترتيب فيه بين متعلقَي الوصفين مع اتحاد زمان نفس الوصفين واجتماعهما في وجود، بل الأول هو الأنسب بدوياً بمبدأ الحديث.

إلا أن الثاني هو الأقرب، بل لمنع بعد كونه هو الأمر الارتكازي الصالح لتعليل، وتداول التعبير عنه بظير تعارة المذكورة في النصوص الأخرى، وظهور الكلام في فرص وجود اليقين حين المضى والعمل، الذي هو مختص بالاستصحاب ولا محال له في قاعدة اليقين، لأن المعروف فيها تزلزل اليقين وبدله بالشك لاتحاد متعلقهما فيها حقيقة، فلابد من ترتيب الترتيب بين اليقين والشك في الحديث على ترتيب بين متعلقيهما، أو على الغالب من كون اليقين بالحدوث أسبق حدوثاً من الشك في المقدم.

لكن الإنصاف أن ذلك لا يهض باثبات ظهور الحديث بنحو يصلح للاستدلال.

ونوصيح ذلك. أن ظاهر السهي عن نقض شيء بشيء - كالنهي عن نقص خبر زيد بخبر عمرو - اعتبار أمرين..

الأول. تسافي مضمونيهما، وهو موقوف على اتحاد موضوعهما ومتعلقهما من جميع الجهات.

الثاني: تحقق المنقوض في زمان الناقض، وعدم ارتفاعه معه، إذ نقض الطريق فرع تمامية اقتضائه للعمل، ولا اقتضاء له مع ارتفاعه، ولذا لا يصدق نقض خبر زيد بخبر عمرو إذا عدل زيد عن خبره حين إخبار عمرو.

الأنه لا مجال لاعتبار الأمرين معاً في السهي عن نقض اليقين بالشك،

لاستحالة اجتماعهما في موضوع واحد في زمان واحد، بل لابد من رفع اليد عن أحدهما.

ومن الظاهر أن رفع اليد عن الأول بما يصح مع فرض جهة اتحاد بين المتعلقين تصحيح التوسع بإطلاق النقص، إذ مع فرض التباين بينهما من جميع الجهات يكون إطلاق النقص مستهجناً.

وحيث لم يمكن حمله على الاستصحاب بالمحاط اتحاد متعلق الوصفين ذاتاً واختلافهما زماناً، كذلك يمكن حمله على قاعدة المقتضي والمانع، بتنزيل العلم بالمقتضي منزلة العلم بالمعلول، وتنزيل الشك في المانع منزلة الشك فيه لما بينهما من المساسة والملازمة، أو بإرجاع اليقين والشك إلى نفس المعلول مع ملاحظة اختلافهما من حيثية الاقتضاء والفعلية، وربما يكون منه ما في حديث السجاد عليه السلام مع الزهري عليه السلام في ردع الإنسان عن تحيل الرفعة على غيره، حيث قال عليه السلام: «فقل، أما على يقين من ذنبي وفي شك من أمره، فما لي أدع يقيني لشكي؟»^(١)

كما يمكن حمله على بيان عدم رفع اليد عن الحجة بغير الحجة، فإن متعلق اليقين فيها والشك في ذلك وإن كان محتلفاً ذاتاً، لتعلق اليقين بالوظيفة العملية والشك بالواقع، إلا أن ذلك لا يمنع من إطلاق النقص توسعاً بتنزيل العلم بالحجة على الشيء منزلة العلم به.

وربما يحمل على غير ذلك مما يفرض فيه جهة اتحاد تصحيح إطلاق النقص، وجهة اختلاف يمكن معها اجتماع الوصفين المتضادين، أما رفع اليد عن الثاني مع المحافظة على الأول فهو يقتضي الحمل على قاعدة اليقين لا غير.

وبهذا يكون التعبير المذكور صالحاً لجميع الوجوه، وليس مردداً بين

الاستصحاب وقاعدة اليقين فقط، لاشتراك جميع هذه الوجوه في الاحتياج إلى العناية المصححة للاستعمال وحسن إرادته من العبارة المذكورة بعد إعمال العناية.

وحمله على الاستصحاب في نصوصه لقربة المورد لا يقتضي ظهوره فيه في مثل هذا الحديث المجرد عن نفيته، حتى مثل فهم الأصحاب الذي هو من القرائن الخارجية، لعدم ثبوت فهمهم الاستصحاب من الحديث المذكور، وإن سوا عليه في الحملة، لنصوص لأحر أو غيرها.

واشتهر التعبير عن الاستصحاب نحو العبارة المذكورة في العصور المتأخرة لأشتهار التمسك فيها بالنصوص المتضمنة لذلك لا يكشف عن ظهور مثل هذه العبارة فيه في عصر صدور الحديث.

كما وعبر السرائر إطلاق العبارة المذكورة على ما يناسب قاعدة النفس، حيث استدلل على عدم الاعتناء بالشك في الوصوء بعد الفراغ منه بأنه لا يخرج عن حال الطهارة إلا على يقين من كمالها، وليس ينقص الشك اليقين، وقريب منه في النهاية والفتاوى بل قال شيخنا لأعظم رحمته «ويقرب من هذا التعبير عبارة جماعة من القدماء».

بل قل من عمر من القدماء عن استصحاب بالعبارة المذكورة، لعدم توجههم للاستدلال عليه بالنصوص، كما تقدم، وإنما توجه له المتأخرون، وصاحب الدحيرة الذي هو من أوائل من توجه لذلك، استدلل بصحيفة ررارة على نظير ما تقدم من السرائر، فإن ظاهر ذلك أنه فهم منها العموم لقاعدة اليقين.

بل إطلاق العبارة المذكورة وما يقرب منها في صحيفة ررارة الثالثة وصحيفة ابن الحجاج النشبن عرفت صعوبة تربيهما على الاستصحاب، بل في حديث السجاد عليه السلام الذي لا ريب في عدم إرادته منه موجب للريب في ظهورها

في نفسها في خصوص الاستصحاب مع قطع النظر عن القرائن.
وأما قرينة ارتكارية التعليل فهي إنما سمع في تعيين المراد من التعليل بعد الفراغ عن تشخيص الحكم المعلن، لا في مثل المقدم مما شك في نفس الحكم المعلن.

على أنه لا ريب في ارتكارية عدم نقص الحجة بغير الحجة بوجه أقوى من ارتكازية الاستصحاب، لأنه أمر عقلي قطعي يكسر تسامح الناس فيه وحروجهم عنه باعتمادهم على الشك والظنون بنحو يحسن الردع عنه بالأرشاد لذلك والتنبيه عليه.

كما أن قاعدة مقتضي والمانع لا تقصر في الارتكارية عن الاستصحاب بل لا مجال لإنكار ارتكازية قاعدة يقين في ما لو لم يكن ارتفاع اليقين ناشئاً من انكشاف خطأ مستند، بل من الجهل بحال المستند، فإن السوء على مقتضى اليقين حينئذ ارتكازي لمثبته لقاعدة الصحة.

وأما ما تقدم من ظهور الحديث في فعالية اليقين حين الماضي والعمل فهو إنما يمنع من الحمل على قاعدة ليقين، ولا يعين الاستصحاب، لاشتراك بقية القواعد المتقدمة معه في ذلك.

على أن ظهوره في ذلك لا يقصر عن ظهوره في تنافي الشك واليقين لاتحاد موضوعهما من جميع الجهات، حتى الرمان الملمر بالحمل على قاعدة اليقين.

وأما ما ذكره بعض الأعيان لمحقيقين ^١ من أن الظهور المذكور - لو سلم - بدوي لا ينهض بمعارضة ظهور الكلام في فعالية اليقين حين العمل - فهو غير ظاهر لنا.

وأشكل منه إنكاره للظهور المذكور من أصله، وأنه يكفي الاتحاد التسامحي العرفي المبني على إلغاء خصوصية الرمان. فإنه من الغرابة بمكان!

وكان الذي أوجب ذلك استحكام اصراف الاستصحاب من العبارة المذكورة عند المتأخرين، كما تقدم. وإلا فلا يظن به ولا بغيره إنكار ذلك في نظائر المقام، كما لو قيل لا تنقص لبينة الإقرار، حيث لا يتوهم أن مقتضاه أن من أقر بالافتراض لا تسمع بيته بالوفاء.

والمتحصل: أن الحديث الشريف لا ينهض بالاستدلال في المقام، لعدم انطابق المعنى الحقيقي على الاستصحاب، وعدم القرينة المعينة له من بين المعاني التي يصلح الكلام لبيانها توسعاً.

اللهم إلا أن يقال، الوحوى المشار إليها وإن أمكن إرادة كل منها بالقرينة، إلا أن الترتيب بين اليقين والشك مانع بظاهره من حمل الحديث على قاعدة المقتضي والمانع، وعدم رفع اليد عن الحجة باللاحقة، وبحوهماء، لعدم التمسك فيها بهما، لا حقيقة ولا بلحاظ اهتملن، بل يتروء الأمر سن قاعدة اليقين والاستصحاب، وحيث يعلم بعدم صحة القاعدة، لعدم بناء الأصحاب عليها، إلا في موارد قاعدة الفراغ التي لا يكون المعيار فيها على اليقين، بل على مصي العمل، تعيين الحمل على الاستصحاب، الذي يناسبه قوة الظهور في فعلية اليقين حين العمل.

لكن الإنصاف أن في بلوغ ذلك حدٌ يوجب الظهور العرفي الصالح للاستدلال إشكالاً، ولا سيما مع عدم أخذ الترتيب في الكرى المعمل بها، بل في موردها. وهو الحكم المعمل - فإن ترتيب في مورد القاعدتين الآخرين غير عزيز، وإن لم يكن لازماً لهما ولا دحياً في كبراهما.

وخصوصاً مع ما أشرنا إليه من ورود المصمون المذكور وما يشبهه في صحيحة زرارة الثالثة، وصحيح ابن الحجاج الذي يصعب حملهما على الاستصحاب.

هذا، وربما يدعى في المقام أن عدم القرينة على تعيين شيء من هذه

الوجوه يقتضي الحمل على جميعها أحداً بعموم المجاز بعد تعذر الحقيقة.
 وفيه.. أولاً: أن الحمل على عموم المحاز إنما يتعين بعد العلم بإرادة معنى مجازي وتحديدته ثم الشك في تقييده، لأن التقييد خلاف الأصل، كما في المعنى الحقيقي، بخلاف ما إذا كان الكلام صالحاً لكل من المعاني المجازية وحده والشك في إرادة الجامع بينها، لأن الجامع بحده معنى مستقل بنفسه في قبال خصوصيات المعاني يحتاج إلى قرينة تعينه، وبدونها فالمتيقن إرادة معنى واحد منها على إجماله.

إلا أن يفرض كون الجامع أقرب المجازات عرفاً للمعنى الحقيقي، ولا مجال لدعوى ذلك في المقام.

بل هو ما أعدها، لما فيه من التسامح في كلا لجهتين اللتين تعدم ظهور الاستعمال الحقيقي فيهما، وهما الشاقي بين الناقص والمتقوض لاتحاد متعلقهما، وفعالية المتقوض حين العمل، بخلاف أحد المعاني بخصوصه، فإنه لا يستلزم إلا التسامح في إحدى الجهتين.

وثانياً: أن ذلك موقوف على وجود جامع عرفي بين المعاني، ومن الظاهر أنه لا جامع في المقام بين الوجوه الأربعة المتقدمة.

كما لا جامع بين الاستصحاب وقاعدة اليقين لو فرض احصاء الأمر بهما، لفرض الاتحاد الحقيقي بين المتيقن والمشكوك في القاعدة، والاتحاد الادعائي بينهما في الاستصحاب، لانتائه على إلغاء خصوصية الزمان، ولا جامع بينهما عرفاً.

ودعوى: أن الجامع بينهما هو تعاقب اليقين والشك على الموضوع المتحد ذاتاً سواء اتحد زماناً أم اختف.

مدفوعة: بأن ذلك يقتضي أيضاً عدم نقض اليقين اللاحق بالشك السابق

الذي هو مفاد الاستصحاب القهقري، وحيث لا إشكال في عدم إرادته كشف عن عدم لحاظ الجامع المذكور.

ودعوى: خروج الاستصحاب القهقري بمقتضى فرص تأخر الشك عن اليقين وترتبه عليه.

مدفوعة: بأن الترتب المذكور لم يؤخذ في الكبرى، بل في الصغرى، وهو لا يقتضي تقييد الكبرى، كما أشرب به أنه.

مع أن ترتب الشك على اليقين في القاعدة حقيقي بلحاظ دانيهما، وفي الاستصحاب تسامحي بلحاظ متعقيهما، ولا جامع بينهما عرفاً.

فلا بد في فرص عموم الحديث لهما معاً من رفع اليد عن الترتب المذكور، وعدم الاكتفاء بالجامع المذكور.

من تعرض الجامع سحر يختص بصورة اتحاد المتيقن والمشكوك زماناً وصورة تأخر المشكوك عن المتيقن، وليس هو جامعاً عرفياً ليحمل الكلام عليه بإطلاقه

على أنه لو كان عرفياً لم يكف في شمول القاعدتين، لاختلافهما بفعلة اليقين في الاستصحاب، ورواله في قاعدة اليقين، فلا بد في الشمول لهما من التعميم من هذه الجهة، ولارمه الاكتفاء في الاستصحاب باليقين بالحدوث وإن زال، ولا يظن من أحد الالتزام به، لظهور أن معاد الاستصحاب التعبد بالبقاء بعد الصراع من الحدوث لإحرازه وحدناً باليقين لفعلي أو تبعداً بالطريق أو الأصل الشرعي، وإن كان بقاعدة اليقين، بمرض حجبتها، لا مع الشك في أصل الحدوث من دون إحراز له أصلاً

فلا بد من أحد بقاء اليقين في خصوص أحد فردي الجامع المذكور، وهو صورة تأخر المشكوك عن متيقن، وهو محتاج إلى تكلف بمتنع حمل الكلام عليه

وقد تحصل أن الحمل على «عموم متعذر، بل لابد من احتصاص الحديث بأحد المعاني، وحيث لا قرينة على تعيينه لرم البناء على الإجمال. وقد أطل غير واحد في ذكر الوجوه المانعة من الجمع بين قاعدة اليقين والاستصحاب بما لا مجال لإطالة الكلام فيه بعد ما ذكرنا.

وقد ظهر بذلك امتناع استعادة قاعدة اليقين منصوص الاستصحاب المتقدمة والآتية، إذ بعد قيام قرينة المورد على إرادته منها يمتنع عمومها للقاعدة المذكورة، لما تقدم.

فلا وجه لما تقدم عن الدخيرة من الاستدلال عليها بصحيفة زرارة مع استدلاله بها على الاستصحاب.

بل لابد في القاعدة المذكورة من قيام الدليل عليها بالخصوص عبر هذه النصوص.

وهو معقود إلا في مورد قاعدة المخرج التي يكون المدار فيها على مضي العمل، ولو مع عدم سبق اليقين بصحته للعمية، على ما يأتي الكلام فيه في محله إن شاء الله تعالى.

ومنه يظهر الحال في ما رواه الحميد في الإرشاد مرسلًا عن أمير المؤمنين عليه السلام «من كان على يقين فأصابه شك فليعض على يقينه، فإن اليقين لا يدفع بالشك»^(١)، فإن ما تقدم من جهات الكلام جار فيه. على أنه ضعيف بالارسال.

السادس. ما رواه الصفار عن علي بن محمد القاساني - على ما في التهذيب والوسائل - قال: «كُتبت إليه وأما بالمدينة أسأله عن اليوم الذي يشك فيه من رمضان هل يصام أم لا؟ فكتب: ليقين لا يدخله الشك صم للرؤية

(١) الإرشاد في الفصل الذي عقده لكلامه عليه السلام في الحكمة والموعظة، ص ١٥٩ طبع النجف الأشرف سنة ١٣٨٢ هـ.

وأعطر للرؤية^(١).

أما السند فقد يشكل بعلي بن محمد، لتردده بين علي بن محمد القاشاني الذي وضعه الشيخ، وعلي بن محمد بن شيرة لقاساني الذي يظهر من الجاشي توثيقه، والذي يحتمل اتحاده مع عني بن شيرة الذي وثقه الشيخ أيضاً. ودعوى أن المراد به في هذا الحديث ثاني، لأنه بالسبب المهمة. مدفوعة: بالإشكال في ثبوت الفرق المذكورة، لقرب النصيف، كما يظهر من التناسل الأمر على الأصحاب مع أن الموجود في الاستبصار المطبوع في النصف الأشرف القاشاني بالشين المعجمة

مضافاً إلى ما قيل من أنه هو بني بروي عنه الصفار

وأما دعوى اتحاد الجميع، وأن بصيف الشيخ للأول مبي على تحيل التعدد، واعتماداً على ما عن أحمد بن محمد بن عيسى من طعه بأن له مذاهب منكورة. وحيث كان واحداً وقيل أبكر الجاشي على أحمد بن محمد بن عيسى طعه بذلك طهر بطلان تصحيح الشيخ أو صطرابه فيه، ويتعين الاعتماد على توثيق الجاشي المستفاد من قوله فيه «كان فقيهاً، مكثراً من الحديث، فاضلاً».

ولاسيما مع تأييده بعدم استثنائه من رجال نواذر الحكمة

فهي مدفوعة بعدم الشاهد على الاتحاد، بل هو خلاف الأصل. ولعل الذي هو من رجال نواذر الحكمة هو الذي وثقه الجاشي والشيخ. فلا طريق لإثبات وثاقة الرجل وتصحيح مسد لمكاتبة. فلاحظ.

وأما الدلالة فقد قربها غير واحد. بل قال شيخنا الأعظم رحمته: «والإنصاف أن هذه الرواية أظهر ما في هذا الباب من أخبار الاستصحاب».

وكان وجه أظهريتها من صحيحين الأول ليس أن الكبرى ظاهرة في العموم لظهور اللام في الجنس. بعدم سبق ما يقتضي العهد، بخلاف

(١) الوسائل ج ٧، باب ٣ من أبواب أحكام شهر رمضان حديث ١٣

الصحيحين على ما سبق.

لكنه موقوف على حمل اليقين على اليقين بالحالة السابقة، والشك على الشك في الحالة اللاحقة، وعدم الدخول على عدم الانتقاض.
ولا ملزم بذلك بعد عدم كونه هو المعنى الحقيقي المتعين بعينه، وعدم القرينة له بل كما يمكن الكناية عن ذلك يمكن الكناية عن أن ما يعتري فيه اليقين لا ينفي الاكتفاء فيه بالشك، فيكون مسافراً لما ورد في كثير من النصوص من النهي عن صوم يوم الشك، بل لعل ذلك هو الأنسب بالتعبير بالدخول.

وليس ذلك راجعاً إلى أحد العلم بالشهر في موضوع وجوب الصوم والإفطار، بل إلى الردع عن توهم وجوب صوم يوم الشك واقعاً أو احتياطاً، وعن التامع في إثبات الشهر، كما هو مفاد ما استفاض من إناطة الصوم والإفطار بالرؤية، الذي هو معديق لمعاد الاستصحاب، وإن أمكن أن لا يستني عليه.

السابع: صحيح عبدالله بن سنان. سأل أبي أبا عبدالله عليه السلام وأنا حاصر إبي أعير الدمى ثوبي وأنا أعلم أنه يشرب الحمر، ويأكل لحم الحنزير، فبرذه علي، فأغسله قبل أن أصلي فيه؟ فقال أبو عبدالله عليه السلام: صل فيه، ولا تغسله من أجل ذلك. فإنك أهرته إياه وهو طاهر، وهم تستيقن أنه نجسه، فلا بأس أن تصلي فيه حتى تستيقن أنه نجسه^(١).

ولا ريب في ظهوره في الاستصحاب، لعدم الاختصار في التعليل فيه على الشك الذي هو موضوع قاعدة الطهارة، بل حدث فيه الحالة السابقة، التي هي المنتم لموضوع الاستصحاب، كما ذكره شيعتنا الأعظم عليه السلام.

نعم، قال عليه السلام: «الرواية محتصة باستصحاب الطهارة، دون غيرها، ولا يبعد

(١) الوسائل ج ٢، باب ٧٤ من أبواب المحاسن حديثه ١

عدم القول بالفصل بينها وبين غيرها مما يشك في ارتفاعها بالرفع.
 لكن لا مجال لدعوى عدم لفصل بعد ما نقله ^١ عن التفصيل منهم بين
 الاستصحاب الموصوعي والحكمي الكلي والجزئي، بل التفصيل بين أقسام
 الشك في الرابع.

والأفلاطون أن استصحاب لطهارة والمجاسة إجماعي مستعنى فيه عن
 هذه الرواية.

على أنه لا يكفي مجرد عدم القول بالفصل، بل لابد معه من القول بعدم
 الفصل الرابع إلى الإجماع على ملازمة بين المورد وغيره، ولا مجال لإثبات
 ذلك.

هذا، وقد تقرب دلالة على العموم: بأنه مقتضى ورود مصحور
 الاستصحاب فيه مورد التعليل. لأنه المناسب لارتكازيته، لما أشرنا إليه في
 الصحيحتين الأوليين من عدم دخول الطهارة في الجهة الارتكازية التي يستني
 عليها الاستصحاب، وإن كانت مختصة بكونها مقتضى القاعدة بمحرد الشك.

اللهم إلا أن يقال: لا يظهر من التعميم الإشارة لفصية عدم نقض النفس
 الارتكازية، المقتضية لإحراز بقاء لمتيقن واستمراره، ليلزم البناء على عمومها
 بقرينة الارتكاز، كما تقدم في الصحيحتين الأوليين، بل مجرد ترتيب أثر الطهارة
 عند الشك في تحجيس ما هو الظاهر، الذي هو منزع على البناء على البقاء
 والاستمرار، وليس هو ارتكازياً، بل تعدي.

ولعل التعليل به بلحاظ اشتهاار تعبد الشارع بذلك ووصوحه، وهو يكفي
 الإحالة إليه في استيضاح الحكم، بغير ما تقدم في توجيه التعليل في الصحيحة
 الثانية بابتائه على إحراء الحكم ظهري. ولعله لما لم يبلغ ظهور هذا الصحيح
 مبلغ ظهور الصحيحتين المذكورتين وإن كان صالحاً للتأييد فتأمل جيداً.

الثامن: بعض ما تضمن من المصوص من التعبد بقاعدتي الحل والطهارة،

وحيث كان الكلام فيها على وجه واحد تقريباً كان المناسب جمعها في مقام واحد.

وهي موثق مسعدة بن صدقة عن أبي عبدالله عليه السلام: «سمعتني يقول كل شيء هو لك حلال حتى تعلم أنه حرام بعينه فتدعه من قبل نفسك» ^(١)
وموثق عمار عنه عليه السلام في حديث قال «كل شيء نظيف حتى يعلم أنه قذر، فإذا علمت فقد قذر، وما لم تعلم فليس عليك» ^(٢).
وحديث حماد عنه عليه السلام: «الماء كله طاهر حتى يعلم أنه قذر» ^(٣).

وقد اختلفوا في معاد هذه النصوص على أقوال كثيرة، لتردها بعد النظر في كلماتهم - بين قاعدة الحلية أو الطهارة الواقعية للأشياء بعنوانها الأولي، وقاعدة الحلية أو الطهارة الظاهرية للأشياء بعنوان كونها مشكوكة الحكم، واستصحابهما، حيث اختلفوا بين من جمع بين القواعد الثلاث، ومن جمع بين اثنتين منها، ومن حصنها بواحدة منها، على اختلاف بينهم في تعيين المراد منها من غير المراد على أقوال.

الأول: ما ذهب إليه المحقق الخراساني رحمته الله في حاشيته على الرسائل من الجمع بين القواعد الثلاث، بدعوى أن النصوص بصورها قد تضمنت الحكم على الأشياء والماء بالحلية والطهارة، وظاهر ذلك كون موضوع الحكم هو الشيء والماء بعنوانهما الأولي، لا بعنوان ثانوي آخر، كالمشكوك، لأنه خلاف ظاهر أحد العنوان، وعمومها للأفرادي تكون دالة على قاعدة الطهارة والحلية الواقعتين، كما أن مقتضى الإطلاق لأحولي هو سرية الحكم بالحلية والطهارة في جميع الأحوال، ومنها حالة الشك فيهما، وهو معاد قاعدة الحلية والطهارة

(١) الوسائل ج ١٣، باب ٤ من أبواب ما يكتسب به حديث ٤.

(٢) الوسائل ج ٢، باب ٣٧ من أبواب العجاسات، حديث ٤.

(٣) الوسائل ج ١، باب ١ من أبواب الماء المطلق، حديث ٥.

الظاهرين.

هذا كله في الصدر الذي تضمن الحكم المعين.

وأما الذيل الذي تضمن العاية فهو صاهر في استمرار الحكم المذكور إلى حين العلم بالسجاسة والحرمة، الذي هو مفاد استصحاب الحلية والطهارة. وفيه أولاً: أن مجرد ثبوت حكم في حال الشك يقتضي الإطلاق لا يجعله ظاهرياً، لما هو المعلوم من شراك جميع الأحكام الواقعية بين العالم والجاهل والملفت والعدل، ولا يجعلها ذلك ظاهرية، بل الحكم الظاهري متقوم بالتعبد بالحكم الواقعي في مقام العمل الراجع إلى الساء عليه في رتبة متأخرة عن جعله ثبوتاً، نظير إحراره عند الشك فيه بقيام الصحة عليه، وإن اترق عنه بعدم توسط الكشف في البين.

فهو في طول الحكم الواقعي ومما ليس له منخاً، فلا مجال لاستعادته من إطلاقه الاحوال في بل إرادتهما معاً ينسب على جوار لاستعمال في معين، الذي مع منه ^١ وهو الحق في الجملة، على ما يذكر في محله. ولا سيما في مثل المقام مما كان أحدهما في طول الآخر ومترتياً عليه، نظير ترتب مقام الإثبات على مقام ثبوت، فإن الصع هنا أكد، لاستحالة جعل المترتين في عرض واحد.

وأما ما ذكره بعض مشايخنا من عدم تكمل الكلام بجعل الحكم، بل بإبراز الاعتبار النفسي الذي يمكن تعلقه بالمترتين.

فهو مبني على ما سنذكره في حقيقة الحر والإشياء وكيفية استعمال الكلام معهما بما لا مجال لتفصيله هنا، بل يوكل إلى ما يأسه من مباحث الألفاظ، لكلا يصطرب نظم الكلام في المقام.

وثانياً: أن العاية لا تقتضي الاستصحاب، لأن العاية لما كانت راجعة إلى تعبد المعنى فهي لا تقتضي إلا استمرار الحكم المذكور في الصدر، لا الحكم

بالاستمرار زائداً على الحكم المعنى الذي هو مفاد الاستصحاب. فإن مفاد الاستصحاب الحكم بالبقاء بعد الفراغ عن الثبوت، على أن يكون البقاء والاستمرار محكوماً به بما أنه معنى اسمي، لا من شؤون الحكم الأول بما هو معنى حرفي، كما هو الحال في النصوص، والأفكل حكم مغيب ببقاء موضوعه. ومن ثم كانت الغاية في النصوص مناسبة لأصالي الحل والطهارة وظاهرة فيهما، لا هي الاستصحاب.

نعم، قرّب شيخنا الأعظم رحمته دلالة حديث حماد على الاستصحاب، لأن الاشتباه فيه غالباً يكون من جهة احتمال عروص الجاسة عليه، وإلا فهو بحسب الأصل ظاهر في نفسه، فيلزم لأجل ذلك حمل الحكم بالطهارة في الصدر على الحكم باستمرارها بعد الفراغ عن ثبوتها، لا بأصل ثبوتها.

قال رحمته «والمعنى: أن الماء المعلوم طهارته بحسب أصل الحلقة طاهر حتى تعلم. أي: تستمر طهارته المقرّرة إلى حين العلم بحصول القذارة له» وفيه: أن مجرد علة كون منشأ الشك هو الشك في استمرار الطهارة بعد اليقين بحصولها سابقاً لا يكشف عن تعبد الشارع بالاستمرار بعناية الفراغ عن أصل الحدوث. بل يمكن تعبد أصل ثبوت الطهارة، من دون نظر إلى سبق اليقين به، وهو الظاهر من الحديث الملمر بحممه على أصالة الطهارة.

وكونها محكومة لاستصحابها المفروض جريانه غالباً - مع توقفه على قيام الدليل عليه، فلا مجال لعرضه في مقام الاستدلال عليه - لا يمنع من إرادتها لبيان جريانها من هذه الحيثية، لأن الأصل الحاكم لا يمنع من جريان المحكوم ذاتاً، بل هو نظير الحكم الأولي والثانوي، فإن الثاني لا يوجب قصور الأول ذاتاً، بل يمنع من فعليته مع منافاته له عملاً، لا مع توافقهما، كما في المقام.

فلا مانع من إرادة قاعدة الطهارة وبيان حيثيتها ولو ليتنع بها في الموارد القليلة التي لا يحري فيها الاستصحاب، وهي موارد تعاقب الحالتين مع الجهل

بالتاريخ.

الثاني: ما ذكره المحقق المذكور في الكفاية من اختصاص الصدر بقاعدة الطهارة أو العلية للأشياء بعناوينها لأولية، كما هو الأصل في جعل الحكم، من دون أن يدل على قاعدة الحل أو الطهارة الظاهرية، وليس المراد بالغاية إلا بيان استمرار الحكم المذكور في الصدر، كما هو مفاد الاستصحاب، لا أنها تكون قرينة على اختصاص موضوع الحكم بما شك في طهارته أو حليته، ليختص الصدر بقاعدة الحل أو الطهارة الظاهرية.

ويظهر ضمه مما تقدم من عدم ظهور العاية في الحكم بالاستمرار زائداً على الحكم المعنى المذكور في الصدر، لندل على الاستصحاب، بل ليست مسوقة إلا لتقييد الحكم المذكور في الصدر، لكونها رافعة لموضوعه، فتكشف عن أحد الشك في موضوعه وحيث يمتنع أحد الشك بالحكم في موضوعه، كانت العاية قرينة على كون الصدر مسوقاً للحكم الظاهري، وإن كان محالاً لظهوره البدوي، فنحن نختص بقاعدة الحل أو الطهارة الظاهرية، دون الواقعية.

نعم، لا يعد التفكيك بين صدر و دليل بحمل الأول على الحكم الواقعي، والثاني على الحكم الظاهري في خصوص حديث حماد المحتصر بالماء، كما ذكرناه في صا حث المياه

تقريباً. أن حمل الصدر فيها على بيان الحكم الظاهري موحى بالإعلاء خصوصية الماء، وبقيده بخصوص الماء المشكوك، مع كون خصوصيته كعمومه الأفرادي ارتكازاً، فأس بذهن بذلك موجب لاستحكام ظهور الصدر في بيان عموم طهارة الماء بحسب أصله وقفاً، المبرم برفع اليد عن ظهور العاية في كونها عاية للحكم المذكور في صدر، وتزيلها على كونها عاية للعمل على الحكم المذكور وترتيب الأثر عليه، فكأنه قيل: الماء كله طاهر فيعمل على ذلك حتى يعلم أنه قدر.

ولا بد أن يكون العلم بكونه قذراً لطروء ما ينجسه، لا لكونه بحسب أصله نجساً، لأنه خلاف فرض العموم الأفرادي الارتكازي في الصدر، ولا يلزم من ذلك إلا رفع اليد عن إطلاق الصدر الأحوالي، وحمله على بيان الطهارة بحسب أصل الماء، مع المحافظة على عمومه الأفرادي، وخصوصيته.

وهذا بخلاف الموثقين، فإن الحكم بالحل والطهارة فيهما وارد على عنوان الشيء، وليس لعنوانه خصوصية ارتكازية تقتضي الحل أو الطهارة الواقعيين.

كما لا يكون عمومهما لجميع أفراد ارتكازياً، بل هو مما يقطع بعدمه، لما هو المعلوم من اشتغال الأشياء على الحرام والحس. كما لا يناسب فرض العلم بالحرمة والنجاسة في الدليل

وحمله على خصوص الحرمة والنجاسة الطارئة بسبب ثانوي لا يوجب المحافظة على عموم الأفرادي، لأن الثناوين الثانوية داخلة في عنوان الشيء بعين دخول الثناوين الذاتية، فيشملها العموم الأفرادي المفروض، بخلاف مثل عنوان الماء، فإن تبادل الثناوين العرصية على الفرد الواحد لا يوجب تعدد فرديته، بل تعدد حال الفرد الواحد.

والحاصل أن حمل الصدر في الموثقين على الحكم الواقعي لا يناسب عموم الأفرادي، فيلزم لأجل ذلك حمله على بيان الحكم الظاهري الوارد في مقام العمل وترتيب الأثر على الحكم الواقعي على العموم المذكور، وبذلك يكون العموم ارتكازياً.

ولا سيما بعد ظهور إضافة الحل للمكلف في موثق مسعدة في كونه إرفاقاً به في مقام الإحراز والعمل، لا حكماً واقعياً تابعاً لملاكه الواقعي

الثالث: ما نسبته شيخنا الأعظم رحمته لصاحب المصول في موثق عمار وحديث حماد من ظهور الصدر في بيان الطهارة الظاهرية والذيل في بقاء تلك

الطهارة الذي هو مفاد الاستصحاب.

وفيه: ما عرفت من أن مفاد لعاية بقاء الحكم بالطهارة الذي تضمنه الصدر، لا الحكم ببقائها الذي هو مفاد الاستصحاب على أن مفاد الاستصحاب ليس هو الحكم بقاء الطهارة الظاهرية، بل لا معنى للتعبير ببقائها، إذ مع بقاء موضوعها - وهو الشك - يقطع ببقائها، ومع عدمه يقطع بعدمها، بل ليس مفاد الاستصحاب إلا الحكم الظاهري بقاء الطهارة الواقعية المثبته.

نعم، لا ظهور لعبارة - الفصول في حمل الصدر على خصوص قاعدة الطهارة الظاهرية، ليكون مفاد الدين استصحابها، بل الأعم منها ومن الطهارة الواقعية، حيث قال: «الأول: أن الحكم الأولي للمياه أو الأشياء هو الطهارة ولو ظاهراً...»، فربما يرجع إلى الوجه الأول الذي تقدم من المحقق الحراساني رحمته في حاشيته على الرسائل.

الرابع: دلالة الصرح على قاعدة الحل أو الطهارة الواقعية دون الظاهرية ومن دون أن يدل الذيل على الاستصحاب.

ويظهر ضعفه مما تقدم من عدم مأسسته للغاية.

هذا، وقد ذكر بعض الأعظم رحمته أن الحمل على ذلك يتوقف على أمرين.. أولهما: كون العلم في الغاية طريقاً محصياً عما هو العاية، وليس بنفسه غاية، لاستحالة إباطة الحكم الواقعي بعدم العلم بخلافه.

ثانيهما: كون القدارة والحرمة في العاية كناية عن سببهما، كانقلاب الخل خمرأ، فيكون المعنى: كل شيء حلال أو طاهر حتى يطرأ عليه سبب الحرمة أو النجاسة، وحيث كان كلا الأمرين مخالفاً بظاهري، بل الظاهر كون العلم بنفسه غاية لزم الحمل على قاعدة الطهارة الظاهرية لا غير.

أقول: ما ذكره في الأمر الثاني من جعل الحرمة والقدارة كناية عن سببهما إن أريد به كونهما كناية عن السبب بعوانه الأولي الذي أخذ في موضوع سببته -

كالخمرية والموت والملاقاة لنجاسة - فمن الظاهر تعذر ذلك. لاختلاف
العناوين المذكورة مفهوماً ومورداً، بحو يمتنع الكدية عنها باجمعها، ليصلح
الكلام لضرب القاعدة العملية.

وإن أريد به كونهما كناية عن السبب بعنوان كونه سبباً، فكأنه قيل: كل
شيء حلال أو طاهر حتى يتحقق سبب الحرمة أو النجاسة فيه، فمن الظاهر أن
القضية المذكورة واقعية عقلية بديهية، وليست شرعية قابلة للحمل، وإنما تصلح
للمجعل لو أريد منها بيان غاية الحكم الظاهري لبيان الوظيفة العملية عند الشك،
والتي لا بد من أخذ العلم فيها غاية بنفسه على نحو الموضوعية، لا طريقاً لما هو
الغاية، فالوجه المذكور في غاية نصعب.

وأضعف منه كون النصوص واردة لبيان ما يحكم القاعدة الواقعية
والظاهرية لا غير، حيث يرد عليه ما تقدم في الوحد الأول مصافاً إلى ملائمة
الغاية لخصوص الظاهرية.

الخامس: ما عن بعض الأجهاريين، وهو الظاهر من صاحب الحدائق في
موثق عمار وحديث حماد ونحوهما من نصوص الطهارة، من ظهورها في إبطال
النجاسة الواقعية بعلم المكلف، فهي لبيان قاعدة الطهارة الواقعية مع الشك
وفيه: - مع مضافاته لظهور دلة أسباب النجاسة بل صراحة كثير منها في
تأثيرها واقعاً ولو مع الجهل بها - أن العلم بالنجاسة لا يكون غاية للطهارة
الواقعية، لسبق النجاسة على العلم بها رتبة، المستترم لاحتتماع الطهارة والنجاسة
في الرتبة السابقة على العلم، بل لا يكون العلم بالنجاسة إلا غاية للطهارة
الظاهرية، فيكون الذيل قرية على إرادة نظهارة الظاهرية لا غير

وقد تحصل من جميع ما ذكرنا أن النصوص المذكورة أجسية عن
الاستصحاب، بل هي محتصة بقاعدة المحي أو الطهارة الظاهرية، هذا حديث
حماد، حيث لا يبعد دلالة على قاعدة الضهارة الواقعية والظاهرية معاً في الماء.

هذه هي النصوص المستدل بها في المقام.

وقد ظهر بما تقدم أن عمدتها صحيحتا ررارة الأوليان المؤيدتان بصحيفة عبدالله بن مسان، بل ربما تؤيدان بموثق عمار، ومكاتبة القاساني، وروايتي الحصول والإرشاد.

كما قد يؤيد مصموميهما بتسالم لأصحاب على الرجوع إلى الاستصحاب في كثير من موارد الشبهات الموضوعية بحو لا بعد كشفه عن نحو من التسالم على العموم

وهو وإن احتصر بالشبهات الموضوعية، إلا أن الجهة الارتكازية المقتضية له لا تحتصر بها.

بل لعل استحكام الخلاف في الشبهة الحكمية ناشئ عن شبهة عدم اتحاد المشكوك مع المتفنن التي هي في الأحكام الكلية أقوى منها في الموضوعات الحارحية، لتعليقها في لسان الأدلة بالعاوين القائمة بنعسها والمنباية مفهوماً في ما بينها.

ويأتى إن شاء الله تعالى دفع ذلك ببيان لصابط في الاتحاد الذي يشترك بين الشبهات الموضوعية والحكمية وإن كما في غنى عن التثبت بذلك بعد تمامية دلالة الصحاحين وصلوحهما بالاستدلال بلا حاجة إلى عاصد أو مؤيد. بقي في المقام أمران..

الأمر الأول أن الأدلة المتقدمة محتلفة المعاد، فمقتضى الثالث كون الاستصحاب من سبح الطرق والأمرات المهيبة على نحو من الكشف عن بقاء المستصحب لا مجرد التعبد ببقائه، كما يظهر بمراجعة ما تقدم في تقريره.

وأما الوجوه الثلاثة الباقية فهي لا تنخص إلا محرد التعبد ببقاء المستصحب وترتيب الأثر عليه، وهو قد يبتني على مريض الطريقة والكشف عنه، وقد لا يبتني على ذلك، فيكون أصلاً شرعياً ناسبياً أو إمصائياً.

وحيث كان فرض الطريقة والكاشفة محتاجاً إلى عناية فلا مجال للبناء عليها من دون قرينة. ولا سيما بعد كون عمدة الدليل هو الأحبار الظاهرة في الإشارة إلى أمر ارتكازي، فإن الارتكاز لا يقتضي الطريقة. وبهذا يكون الاستصحاب من الأصول العملية لا بطرق.

نعم، الطاهر أنه من الأصول التعبدية، لأنه لا يقتضي العمل ابتداءً، بل بتوسط تعدد الشارع بالحكم الذي يقتضيه، ولساء عليه، إما لاستصحاب الحكم بنفسه أو لاستصحاب موضوعه، لأن ذلك هو المناسب للمسيرة الارتكازية المدعاة، وللإجماع لو تم، بل لا يسفي الإشكال فيه بملاحظة الاحتمال التي هي عمدة أدلته، لأنها لما تضمنت عدم نقض يقيين بالشك كان مرجعها إلى أن اليقين بالحدوث صالح للبناء على البقاء عند لشك شرعاً، كما هو صالح للبناء على الحدوث داتاً، ولذا يكون عدم ترتيب أثر البقاء نقضاً له، فكما يكون عمل المتيقن مبنياً على البناء على الواقع الذي يقيين به والساء عليه، كذلك يكون عمل المستصحب، فاجتناب مستصحب الحرمة أو النجاسة لا يكون إلا بتوسط البناء على الحرمة، لاستصحابها أو استصحاب موضوعها، كما هو الحال في سائر الأصول والقواعد التعبدية، كقاعدة الفراغ، وأصالي الحل ولطهارة.

وهذا بخلاف الأصول والقواعد غير تعبدية، لشرعية أو العقلية، كأصالة البراءة، وأصالة الاحتياط عند الأحباريين، وقاعدة الاشتغال، فإنها تقتضي العمل على ما يطابق احتمال السعة أو الصيق من دون تعبد بالمحتمل الذي يقتضيه.

بل يختلف الاستصحاب عن مثل قاعدة الحل للطهارة من القواعد والأصول التعبدية بما أشرنا إليه من أن التعبد بالمؤدى فيه بتوسط اليقين السابق به، بحيث يكون اليقين محرزاً له، وإن لم يكن صالحاً للكشف عنه، أما التعبد بالمؤدى فيها فهو تعبد ابتدائي لا يشني على وجود المحرز له.

ومن ثم كان ترتب العمل على لاستصحاب أشبه بترتبه على الأمارات،

وإن اختلفا في كون الإحراز فيها مسياً على طريقة المحرز وكاشفيته، أما الإحراز فيه فلا يثبتني على ذلك، كما ذكرنا.

وكأنه إلى ذلك نظر من ذكر أن مفاد أدلة الاستصحاب أن العمل في حال الشك هو العمل حال اليقين. وإلا فلا مجال لمجمود على ذلك لما أشرنا إليه من أن معادها ليس بيان لزوم العمل استدعاءً، بل بتوسط إحراز مقتضي العمل بالمحرز، وهو اليقين.

إن قلت فرص محررية اليقين للاستمرار راجع إلى كونه أمانة عليه شرعاً، وإن لم يكن بنفسه كاشعاً عنه، إذ لا يعثر في أمانه الأمانة كشعها وإفادتها الظن بنفسها ولو بوعاً، عني ما تقدم في أول الكلام في الظن

قلب. الذي لا يعثر في الأمانة هو إدراك الجهة الموجهة لكشعها، حيث قد تكون خفية على العرف، ولا يطلع عليها إلا الشارع، أما أصل كاشفتها فلا بد منها، وليس المحمول في الأمانة إلا، اللحظة بعد فرص الكاشفية، أما في الاستصحاب فليس المحمول والمدعى إلا المحرورية، من دون فرص الكاشفية. وقد تحصل أن الاستصحاب ليس من الطرق والأمارات المسية على الكشف، بل هو أصل تعدي إحزاري يقتضي العمل بتوسط فرض محرورية اليقين السابق لقاء امتيقن تعبداً فلاحظ.

الأمر الثاني: أشرنا آنفاً إلى كثرة الأقوال في الاستصحاب وتعدد التعصيلات فيه، إلا أن التعصيلات المذكورة عني قسمين..

الأول: ما يثني على الكلام في معاد كبرى الاستصحاب المستفادة من أدلته المتقدمة.

الثاني: ما يثني على الكلام في تحقق أركان الاستصحاب وشروطه - التي يأتي الكلام فيها في المقام الثاني - في بعض الموارد.

أما الثاني فقد سبق أن أهميته تقتضي بحثه في مقام مستقل، وقد خصصنا

له المقام الثالث.

وأما الأول فالمناسب بحثه في هذا مقام، لأنه من شؤونه، لرجوعه إلى تنقيح سعة مدلول الأدلة التي اختص هذا المقام بالبحث عنها.

وهو يحصر بالتفصيل بين صورتين للشك في الراجع والشك في المقتضي، فيجري في الأول دون الثاني، كما اختاره شيخنا الأعظم رحمته وتبعه غير واحد، بدعوى اختصاص كبرى الاستصحاب المستفادة من نصوصه بذلك، وذكر رحمته أن الذي فتح باب ذلك هو المحقق الخونساري في شرح الدروس.

وينبغي الكلام أولاً في موضوع التفصيل المذكور، ثم في وجهه..

فاعلم أن ظاهر شيخنا الأعظم رحمته كون المعيار في التفصيل المذكور إحراز استعداد المستصحب للبقاء لولا الرفع، بحيث يستند احتمال ارتفاع المتيقن لاحتمال وجود الراجع، سواء أحرز المقتضي له، كما لو علم بعدم الفاعل على الاستمرار في الفعل، واحتمل المزمع المنع منه، أم لم يكن محتاجاً للمقتضي، كالعدم الذي له استعداد الاستمرار في نفسه لولا حدوث مقتضي الوجود، كما يشهد بذلك تعبيره عن التفصيل المذكور بالتفصيل بين الشك في الراجع وغيره، وظهور مقروغيته عن جريان الاستصحاب في العدميات، وفي الأحكام الوضعية، كالملكية والطهارة والحاسة، مع وضوح كونها كالأعدام في أن شأها البقاء لولا الراجع، بلا حاجة إلى مقتضي لبقاء

ولعله لذا حمل بعض الأعظم رحمته كلام شيخنا الأعظم والمحقق

الخونساري رحمته عليه واختاره هو أيضاً

نعم، هو لا يناسب ما تكرر في كلماتهم من لزوم إحراز المقتضي في جريان الاستصحاب، بل ما يظهر من بعض وجوه استدلالهم على التفصيل المذكور، على ما يأتي الكلام فيه إن شاء الله تعالى.

بل ذكر شيخنا الأعظم رحمته أن حصول ملاك التفصيل في العدميات محتاج

إلى تأمل وإن لم يستبعد حصوله، مع ظهور حصول الملاك الذي ذكرناه، فإن هذا قد ينافي ما ذكرنا لكون لا مجال لسحروح بذلك عما تقدم بل لا بد من حمل مقتضي في كلامهم على ما يعم تقيدية المذكورة.

إذا عرفت هذا، فاعلم: أنه قد يستدل على التمسك المذكور بوجوه

الأول: ما ذكره شريحنا الأعظم رحمته من أن حقيقة النقص رفع الهيئة الاتصالية، كما في نقص الحبل وحيث يعلم بعدم إرادة المعنى المذكور، لعدم فرض الاستمرار في اليقين لا بنفسه ولا بسحط المتيقن، تعيين حمله إما على رفع اليد عن الأمر الذي من شأنه نشوت والاستمرار، لثبوت مقتضية، أو على محرد رفع اليد عما كان ثانياً ولو مع عدم المقتضي له.

والأظهر الأول، لأنه أقرب إلى المعنى الحقيقي، فيلزم لأجله رفع اليد عن إطلاق اليقين وتقييده بصورة وجود المقتضي

وفيه أولاً: أن النقص رفع الأمر المستحكم، ففي لسان العرب: «النقص إفساد ما أبرمت من عقد أو بناء، وهي الصحاح. النقص نقص البناء والحبل والعهد. غيره: النقص صد الإبرام» وقريب منه في معرديات الراجع والقاموس وعليه جرى قوله تعالى: ﴿كأني نفضت غزلها من بعد قوة أنكاثاً﴾^(١)، وغيره من موارد استعماله في الكتاب العزيز.

وإطلاقه في الحبل بلحاظ إبرامه وتماسكه لا محض اتصاله، ولذا لا يصدق مع عدم تماسكه. وعليه لا يكفي كون الشيء من شأنه البقاء لولا الراجع، كالعدم، بل لا يكفي وجود مقتضي البقاء له، كجاذبية الأرض المقتضية لبقاء الحجر في مكانه، بل لا بد من استحكامه وإبرامه، وهو أحص من المدعى.

وأما استعماله في النصوص في مثل نقص الوضوء مما يكون من شأنه البقاء من دون استحكام، فهو لا يشهد بالاكتماء بذلك في المعنى الحقيقي، بل

لا بد من حملها على نحو من التوسع، نظير استعماله فيها في مثل بقص الصلاة مما ليس من شأنه البقاء، بل لابد فيه من الإبقاء. ولاحظ.

وثانياً: أن النقص لما كان متعلقاً في الموصوف باليقين فلا بد من ملاحظة الاستحكام فيه، لا في المتيقن.

ودعوى: أن إضافة النقص إلى اليقين باعتبار ما يستتبعه من الجري على ما يقتضيه المتيقن والعمل عليه ترتيب أحكامه لا أحكام اليقين نفسه، فهو ملحوظ في المقام طريقاً للمتيقن، لا موضوعاً للعمل بنفسه، فلا بد من صلوح المتيقن نفسه للنقص، لأن من شأنه البقاء بولا الرابع.

مدفوعة: بأن النهي عن النقص في المقام لما كان طريقاً لبيان تنجز المتيقن باليقين السابق ولزوم الجري عليه ظاهراً لا واقعاً، فهو من شؤون الطريق، وهو النفس بنفسه، لا من شؤون ذي الطريق، وهو المتيقن وبعبارة أخرى: عدم ترتيب أحكام المتيقن واقعاً انتفاص له بنفسه، وعدم ترتيبها ظاهراً في مقام العمل تقيد لليقين الذي هو طريق للمتيقن وموجب للجري على أحكامه، وحيث كان مراد هو الثاني لزم كون الصالح للنقص هو اليقين لا المتيقن.

فالتحقيق: أن المصحح لإسناد النقص لليقين ما فيه من الاستحكام في النفس، وهي ترتب العمل عليه، لكون حجته ذاتية، فهو كالإرادة والعزم مما يصح إسناد النقص إليه بنفسه، لا لمحاظ استحكام متعلقة. ولا يفرق في ذلك بين أفراد اليقين عرفاً.

ودعوى: أن استحكام اليقين المصحح لإسناد النقص إليه إنما يكون باستحكام المتيقن لتحقيق مقتضي البقاء فيه المستلزم لتحقيق مقتضي البقاء في اليقين به.

مدفوعة: بأن تحقق مقتضي بقاء المتيقن لا دخل له باليقين به، لعدم

السخرية بين مقامي الثبوت والاثبات، بل مقتضي اليقين هو الطرق المشرقة للمتيقن وممانعه هو المعارضات لطرق المذكورة، وهي أجنبية عن مقتضي بقاء المتيقن بالمررة

على أن موضوع اليقين عن نقص في أدلة الاستصحاب هو اليقين بالحدوث، والمفروض بقاء واستحكامه حتى مع اليقين بعدم مقتضي لبقاء المتيقن.

الثاني: ما ذكره بعض الأعظم رحمهم الله من توقف صدق نقص اليقين بالشك على أن يكون زمان الشك قد تصق به اليقين في زمان حدوثه، لكون المتيقن مرسلاً بحسب الزمان، بحيث يكون من شأنه البقاء لولا الراجع. أما لو كان محدوداً بعد حاص فلا يقين في ما بعد ذلك الحد حتى يتقص بالشك.

ومنه أولاً: أن مرجع ذلك إلى اليقين على انتقاص اليقين حقيقة، الذي هو بمعنى ارتفاعه بعد وجوده والذي هو خارج عن اختيار المكلف، ولا يستند للشك، بل إلى علته، لأن الراجع لأحد الضدين عنه ضده لا نفس الضد، ومن المعلوم عدم إرادة ذلك، بل المراد هو نقص العملي بعدم البناء على مقتضي اليقين وعدم ترتيب الأثر عليه، الذي هو من شؤون المكلف ويستند إلى شكه، حيث يرتفع به الإحراز.

وقد عرفت أن صدق النقص العملي في المقام ادعائي، لأن اليقين إما يقتضي العمل في مورده حين حدوثه، لا في غير مورده بعد ارتفاعه.

وثانياً: أن هذا لا يقتضي اعتبار تحقق مقتضي البقاء، بل سبق اليقين بالبقاء، لليقين بعلة التامة ولو خطأ، فهو اعتقد المكلف في أول الأمر باستمرار المتيقن ثم تولد قطعه وشك في مقتضي جري الاستصحاب، وإن شك من أول الأمر بالاستمرار ولو لاحتمال ظروف الراجع مع القطع بالمقتضي لم يجر الاستصحاب.

وهذا في الحقيقة خروج عن الاستصحاب، ورجوع إلى قاعدة اليقين بحمل اليقين على اليقين المتقصر بالشك ولرائل معه، المتفق معه موضوعاً حتى بحسب الزمان، لكن مع تقيدها بخصوص الشك في البقاء مع استحكام اليقين بالحدوث المعبر في الاستصحاب.

وهو - كما ترى - مما لا يلتزم به، ولا مجال لحمل النصوص عليه، إذ ليس فيها إلا يقين واحد، فإما أن يحمل على اليقين المتحد مع الشك في المتعلق حتى بحسب الزمان، والذي يزول معه، فيلبد قاعدة اليقين على إطلاقها ولو مع الشك في أصل الحدث، أو على اليقين المتحد مع الشك في المتعلق من حيثية الذات دون الزمان والذي يبقى معه، فيبعد الاستصحاب على إطلاقه، ولو مع عدم سبق اليقين بالبقاء، ولا ريب في تعيين شائي، كما يظهر مما تقدم في رواية الحصال.

ومما ذكرنا ظهر أنه لا مجال لإصلاح الوجه المذكور بحمله على لزوم كون زمان الشك متعلقاً لليقين تسامحاً بسبب إحراز المقتضي، لا حقيقة ليتوحد عليه ما تقدم.

لاندفاعه: بأن متعلق النقض في النصوص هو اليقين السابق، وهو اليقين بالحدوث المعروف وجوده فعلاً حين شك، لا ليقين بالبقاء، ليكون تعذر وجوده الحقيقي مع الشك ملزماً بالتزل لو حوده التسامح الناشئ من حرص المقتضي حيه مع أن كون وجود المقتضي مصححاً لتسامح في وجود اليقين لا يخلو عن إعفاء بعد كون المقتضي دحيلاً في وجود المستصحب ثبوتاً، ولا سخرية بينه وبين اليقين به، لأنه من شؤون مقام الإثبات، كما تقدم في الوجه الأول.

الثالث: أن المصحح لإسناد النقض في أدلة الاستصحاب إلى اليقين مع إرتفاعه حقيقة هو الملازمة الادعائية بين يقين بالحدوث واليقين بالبقاء

المتفرعة على ادعاء الملازمة بين نفس الحدوث والبقاء، فعدم ترتيب أثر البقاء نقص لليقين بالبقاء حقيقة ولليقين بالحدوث ادعاء، ولا يصح عرفاً ادعاء الملازمة المذكورة مع عدم إحراز مقتضى البقاء، لعدم المنشأ لها، وإنما صح ادعاؤها مع إحرازه لعدم الاعتداد باحتمال طرؤه الراجع.

وقد يظهر من شيخنا الأستاذ ^(رحمته) اعتماد هذا الوجه مع احتصاره.

وفيه: أن إنشاء إسناد النقص لليقين على الملازمة الادعائية المذكورة لا يخلو عن خفاء، لإمكان إنشاء على ادعاء أن اليقين كما يقتضي العمل حيه يقتضي العمل بعده، فيكون عدم ترتيب الأثر بعده نقصاً له كما لم يتصح أيضاً إنشاء تلك الملازمة - لو تمت - على عدم الاعتداد باحتمال طرؤه الراجع الملموم بمرص لمقتضى.

لوضوح أن عدم الاعتداد باحتمال الراجع يقتضي حجة قاعدة المقتضى ولو مع عدم اليقين بالحدوث الذي هو مورد الاستصحاب، لعدم خصوصية ذلك في الجهة الارتكازية المذكورة، بل يدهر أدلة الاستصحاب اتساقه على جهة ارتكازية أخرى، وهو عدم رفع اليد عما علم ثبوته بمجرد الاحتمال، بل لا بد من البقاء على بقائه مطلقاً ولا أقل من كون ذلك مقتضى إطلاق أدلته، لعدم صلوح الجهة المذكورة للمنع منه بعد عدم التنبه إليها في الأدلة.

ومجرد صلوحها لتصحيح ادعاء النقص - لو تم - لا يمنع من الحمل على الإطلاق، لعدم انتقال الدهر إليها بمجرد ذلك، بل لا بد من وضوح ابتناء الكلام عليها، بسحو تكون من سح الفرائس لمحتقة به المانة من انعقاد ظهوره في الإطلاق، ولا مجال لإثبات ذلك.

وبعبارة أخرى: لو ثبت اختصاص الاستصحاب بصورة الشك في الراجع دون المقتضى كانت الجهة لمذكوره صالحة للتفريق بينهما.

أما بعد إطلاق أدلته وعدم التنبه فيه إليها فهي لا تمنع من انعقاد الظهور

في الإطلاق، لعدم بلوغها في الموضوع حداً يجعلها مما يحتف بالكلام ويصح الاتكال عليه في بين المراد منه.

وهذا جار في الوجهين الأولين لو غص الضر عما تقدم في مناقشتها. وقد تحصل من جميع ما تقدم أن المتعين هو البناء على عموم الاستصحاب، لإطلاق أدلته من النصوص المتقدمة التي عرفت أنها عمدة الدليل عليه.

نعم، لو كان الدليل عليه السيرة أو لإجماع تعين البناء على التفصيل المذكور، لأنه المتيقن منهما في الحملة.

تنبيه:

أشرنا في الأمر السابق إلى أن معاد الاستصحاب هو إحرار المستصحب والتعبد به بادعاء كون المحرر له هو اليقين السابق.

وقد تعرضنا في الفصل الثالث من مباحث القطع عند الكلام في القطع الموضوعي إلى اختلاف كلماتهم في معاده ومعاد الطرق والأمارات وبقيّة الأصول، وأنه قد وقع الكلام بينهم في ذلك، حيث ذهب بعضهم إلى أن معاده تنزيل المستصحب منزلة الواقع، وأحر إلى أن معاده تنزيل الشك به منزلة العلم، وثالث إلى أن معاده جعل العلم بالمستصحب تعبدًا، وغير ذلك مما أطلنا الكلام في مناقشته هناك بما لا مجال لإطالة الكلام فيه بعد ذلك، كما تعرضنا هناك لمعاد الطرق والأمارات، وبقيّة الأصول. فرجع.



مرکز تحقیقات کتابخانه و اسناد ملی

المقام الثاني في أركان الاستصحاب وشروطه

والكلام في ذلك يقع في فصلين..
يبحث في الأول منهما عن أركانه المقومة لمفهومه، حسبما استفيد من
الأدلة المتقدمة.
وفي الثاني عما يعترض في حريانه من شروط للخارجة عن مفهومه.

الفصل الأول في أركان الاستصحاب

ومما تقدم في تعريفه وأدلة ينصح أن بالاستصحاب ركنين يقوم بهما..
الأول: اليقين بتحقق المستصحب سابقاً.
الثاني: الشك في بقائه واستمراره. وكلام في ما يتعلق بهما يقع في
فصلين أمور..
الأمر الأول: لا إشكال في أن طاهر اليقين بدوياً في تعريف الاستصحاب
وبصوصه وكلمات الأصحاب هو اليقين الحقيقي، الذي هو صفة نفسية تقابل
الشك والظن والوهم، إلا أنه لا إشكال عندهم ظاهراً في استصحاب مؤدى
الطرق والأمارات، وقد يستشكل في ذلك بعدم تحقق أحد ركني الاستصحاب

فيه، وهو اليقين.

بل قد استشكل المحقق الحراساني رحمته وغير واحد ممن تأخر عنه في تمامية كلا ركيه، لأن الشك في البقاء متفرع على اليقين بالحدوث، المفروض عدم تحققه، فلا يكون الشك في المقام إلا بتقديراً.

لكن الطاهر اندفاعه، بأن عنوان البقاء وإن كان متفرعاً ثبوتاً على الحدث، إلا أنه لا وجه لتفرع الشك في البقاء على اليقين بالحدوث، بل هو يجتمع معه ومع الشك فيه، على ما هو الحال في جميع الأمور المترتبة خارجاً أو مفهوماً، كما لعله طاهر.

فالعقدة الإشكال من جهة يفيين، وقد حاول غير واحد دفعه وتوجيهه حريان الاستصحاب.

والمذكور في كلماتهم الجزء

الأول. أن مفاد الاستصحاب ليس إلا التعبد ببقاء الأمر الحادث في فرض الشك فيه، فيكون الحكم بالبقاء مرتباً وملازماً للثبوت الواقعي وإن لم يتيقن به، نظير حجية الخبر الموطئ بعدالة المحبر.

وليس أخذ اليقين بالثبوت في أدلته إلا لكونه طريقاً محضاً يحرز معه موضوع الحكم بالبقاء والتعبد الظاهري به، لا لكونه دحيلاً في الموضوع ثبوتاً، فتقوم مقامه الطرق، كما تقوم مقام انقطع انطريقي في سائر الموارد.

وهذا هو الظاهر من شيخنا لأعظم رحمته حيث عرف الاستصحاب بأنه إبقاء ما كان، وصرح بأن موضوعه ثبوت لشيء، فلا بد من إحرازه بالعلم أو الظن المعتمد.

بل الطاهر أنه مراد المحقق الحراساني رحمته، وإن كانت بعض فقرات كلامه قد توهم إرادة أن مفاد الاستصحاب نفس الملازمة بين الثبوت والبقاء، وموضوعها الشك في البقاء على تقدير الثبوت، فمع الشك المذكور يكون

الاستصحاب فعلياً، وإن لم يكن هناك ثبوت واقعي أو إحراز له، لعدم توقف الملازمة على وجود طرفيها.

قال: «أهل يكفي في صحة الاستصحاب الشك في بقاء شيء على تقدير ثبوته وإن لم يحرز ثبوته في ما رتب عليه أثر شرعاً أو عقلاً ... فيكفي الشك فيه على تقدير الثبوت، فيشعده على هذا لتقدير، فيرتب عليه الأثر فعلاً في ما كان هناك أثر ... فتكون الحجة على ثبوته حجة على بقاءه تبعداً للملازمة بيه وبين ثبوته واقعاً»

ومن ثمَّ أورد عليه بعض الأعظم رحمته أنه لا معنى للتعبد بالبقاء على تقدير الحدوث، فإن الملازمة كالسببية لا تنهاها بد العمل، بل ما يقلل العمل هو التعبد بوجود شيء على تقدير آخر، فتشترع منه السببية والملازمة

لكن من التعبد حداً إرادة المحقق رحمته لا من سببية رحمته لذلك، لما هو المعلوم من مذهبه في مثل السببية والملازمة من كونها مشرعة لا مجعولة.

بل من القريب حداً إرادته ما ذكرنا من أن سداد الاستصحاب بنفس التعبد بالبقاء في فرض الثبوت الواقعي، الذي هو مشأ اشترع الملازمة المذكورة، فلا يكون فعلياً إلا مع فعلية الثبوت، وإن لم يمكن العمل عليه إلا بعد إحراز الثبوت، لتوقف العمل بالحكم وتنجزه على إحراز موضوعه، وعمدة ما يريد التنبه عليه أن اليقين ليس دخيلاً في الموضوع، بل طريقاً له

وكيف كان، فالظاهر أن الوجه المذكور ممكن في نفسه، وكان المناسب لبعض الأعظم رحمته التنبه له وعدم الاختصار على مع جعل الملازمة.

نعم، الوجه المذكور مخالف لظاهر الأدلة، لظهورها في موضوعية نفس اليقين للاستصحاب، وحملها على كون ذكره لمحض الطريقة وأن الموضوع نفس الثبوت مخالف لظاهرها.

وثبوت ذلك في أدلة الأحكام لواقعية شيء تقتضي المناسبات الارتكازية

أو الجمع بين الأدلة تبعيتها لواقع، نظير قوله تعالى: ﴿وَكُلُوا وَاشْرَبُوا حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ...﴾^(١)، لا يقتضي البقاء عليه في ما نحن فيه ونحوه من موارد الأحكام الظاهرية الراجعة إلى مقام الإحراز والتأني للعلم ونحوه ارتكازاً.

بل نصوص المقام تأبى ذلك بعد تصميمها التعبد بالاستصحاب بلسان عدم نقص اليقين بالشك، الظاهر في دخل اليقين نفسه في الإحراز، كما سبق. ومن ثم تقدم في التمهيد أنه لا بد من أحد اليقين في تعريف الاستصحاب، ولا محال لتعريفه بأنه إبقاء ما كان. فراجع

الثاني: أن مفاد أدلة اعتراف طرق والأمارات تنزيلها مرة العلم شرعاً، فتشاركه في أحكامه الشرعية، ومنها عدم السقوط بالشك، الذي هو مفاد الاستصحاب

ونحوه دعوى ظهورها في جعلها علماً تعدياً فتلحقها أحكامه ويظهر الجواب عن ذلك بمراجعة ما تقدم من الفصل الثالث من مباحث القطع عند الكلام في القطع الموضوعي، حيث أطلق الكلام هناك في حال المتبين المذكورين وغيرهما

الثالث: أن مفاد أدلة اعتبار طرق والأمارات تنزيل مؤدياتها منزلة الواقع، فتجري عليها أحكامه، ومنها حرمة النقص، سواء على أن حرمة السقوط في الاستصحاب من أحكام نفس المتيقن لا اليقين.

وفيه: - مع أنه لا مجال لاستفادة التنزيل المذكور، نظير ما تقدم في الوجهين السابقين، وأن حرمة النقص من آثار اليقين لا المتيقن، كما تقدم في رد القول باحتصاص الاستصحاب بالشك في الرفع - أن الواقع التنزيلي وهو مؤدى الطريق يقطع بانتفاؤه أمد الطريق، وما يحتمل انتفاؤه

بالشك هو الواقع الحقيقي المفروض كونه مظلوناً لا مقطوعاً به.

الرابع: أن مؤديات الطرق أحكام ظاهريّة متحدة مع الواقع على تقدير الإصابة، ومبابة له على تقدير الخطأ، وحيث كانت الطرق محتملة الإصابة للواقع المفروض احتمال بقائه جرى الاستصحاب، لتامة ركنيه، للقطع بثبوت الحكم المردد بين الواقعي والظاهري حين قيام الطريق.

غايته أنه يكون من استصحاب الكمي الذي يتردد بين فردين مقطوع الروال ومحتمل البقاء، الذي هو ملحق بالقسم الثاني في الجريان، لأن المؤدى إن كان مخالفاً للواقع كان ظاهرياً محصاً ينتهي بانتهاء أمد الطريق، وإن كان موافقاً له كان عينه، والمفروض احتمال بقائه.

نعم، لو كان الحكم الظاهري مبابةً للحكم الواقعي حتى في فرض الإصابة، كان استصحابه من القسم الثالث، للقطع بانتهاء الحكم الظاهري المقطوع تحقيقه سابقاً، والشك في ثبوت الواقع المطابق له من أول الأمر.

وليه - مع أنه لا يجري في الموضوع الخارجي، لأن قيام الطريق عليه لا يوجب جعله ظاهراً بلا إشكال - أن التحقيق عدم كون مؤدى الأمانة حكماً ظاهرياً، لا متحداً مع الواقع، ولا مابياً له، على ما تقدم منا في مبحث القطع الموضوعي ومبحث الجمع بين الأحكام الواقعية والظاهريّة. فراجع.

هذه عمدة الوجوه المذكورة في كلماتهم، وقد ظهر عدم نهوض شيء منها بإثبات المدعى.

فالعمدة في توجيهه أن اليقين وإن كان دحيلاً في موضوع الاستصحاب، كما هو ظاهر أدلته، إلا أنه تقدم ما في مبحث القطع الموضوعي أن الطرق تقوم مقام القطع الموضوعي المأخوذ عن نحو الطريقيّة، لرجوعه إلى عدم خصوصية القطع في موضوعيته للحكم وتعدي منه لجميع الطرق الإحرازية، لثبوت الحكم لها في عرص ثبوت له، لأنها مثله من أفراد المحرز، لا في طوله

بتوسط جعلها من أفرادها تعبدًا، أو تنزيلها من مرتبة شرعاً، أو تنزيل مؤادها من مرتبة مؤداه.

وقد تقدم ما في ذلك المبحث تفصيل الكلام فيه بما لا مجال لإطالة الكلام فيه هنا.

والمهم هنا هو التنبه إلى أن اليقين لم يؤخذ بما هو صفة خاصة، بل بما هو طريق محرر لمؤداه مقتضى للعمل عليه ويكفي في ذلك ما أشرنا إليه غير مرة من كون قصة عدم نقص اليقين المشار إليها في الأدلة ارتكازية لا تعبدية محضة، ولا خصوصية لليقين فيها ارتكازاً.

كما يؤيده تسالم الأصحاب على جريان الاستصحاب في المقام، نحو يظهر منه كون ذلك هو مقتضى ارتكازتهم لأولية غير المستنية على الاستدلال والتدقيق، لعدم تحرير المسألة إلا في المجهود المتأخرة هذا كله في استصحاب مؤدى الطرق والأمارات

ومنه يظهر الحال في استصحاب مؤدى الأصول الإحرارية، حيث تقدم منا هناك قيام الأصول المذكورة مقدم تقطع المأخوذ على نحو الطريقة، لما أشرنا إليه من أن العلم ليس طريقاً إلى الواقع، كي تحتص الطرق بمشاركتها، لعدم الطريقية في الأصول، بل هو عبارة عن نفس الوصول للواقع وإحرازه، فبالعلم خصوصيته تقتضي عموم الحكم لكن إحرار ولو كان بسبب الأصل.

ولا حاجة مع ذلك للتشبيث بدعوى ظهور أدلة الأصول في تنزيلها من مرتبة العلم، أو جعلها علماً تعبدًا، أو تنزيل مؤدياتها من مرتبة المعلوم، أو جعل الحكم الظاهري في مؤداه.

على أن ذلك كله غير تام، نظير ما تقدم في الطرق.

ثم إنه بناءً على ذلك لا إشكال في استصحاب مؤدى الأصل مع تكبير دليله بإحراز مؤداه في الزمان الأول دون الثاني، لعدم تحقق موضوعه بالإضافة

إليه، كأصالة الطهارة أو استصحابها في الماء حيث يحرر بهما حدوث طهارة الثوب المغسول به، دون بقائها، فهو احتسب طروء نجاسة على الثوب بعد غسله بالماء المذكور أمكن استصحاب طهارته.

أما لو كان الأصل بنفسه متكفلاً بإحرار مؤداه في الرمان الثاني أيضاً، لتحقق موضوعه بالإضافة إليه، فقد ذكر غير واحد أنه لا مجال لاستصحاب مؤداه، للقطع ببقائه، كما لو احتمل نجاسة ثوب في رمان خاص، كيوم الجمعة، فجزت فيه أصالة الطهارة أو استصحابها بالإضافة إليه، ثم شك في طروء النجاسة عليه بعده، لو صرح أن موضوع الأصل المحرر للطهارة في ذلك الرمان متحقق بنفسه في الرمان اللاحق، يقطع معه بقاء مؤدى الأصل بلا حاجة إلى الاستصحاب.

وتوهم. أن الإحراز إن كان بقاعدة الطهارة لم ينع عن جريان الاستصحاب لحكمته عليها.

مدفوع: بأن ذلك إنما يتم في استصحاب الطهارة الواقعة، لا استصحاب الطهارة الظاهرية التي هي مؤدى قاعدة لظاهرة، لقطع - مع تحقق موضوع قاعدة الطهارة - بقاء الحقيق السابق الذي هو مؤدى الأصل، ولا شك فيه حتى يجري استصحابه.

لكم يندفع: بأن بقاء موضوع الأصل الإحراري لا يوجب القطع بقاء مؤداه، ليرتفع به موضوع استصحابه، ويكون تعبداً بما هو محرر بالوجدان، لما أشرنا إليه آنفاً من عدم كون معاد الأصل حكماً ظاهرياً قابلاً لبقاء، بل لا أثر له إلا إحراز الحكم الواقعي تعبداً، وحيثئذ فتحقق موضوع الأصل في الزمان الثاني وجريانه لا يقتضي إلا إحراز الحكم الواقعي تعبداً فيه كإحرازه في الزمان الأول، ولا يرتفع به موضوع الاستصحاب، بل يشترك هو والاستصحاب في الإحراز التعبدية لا غير.

ودعوى: أن الأصل المحرر المفروض تحقق موضوعه وإن لم يكن رافعاً
لشك حقيقة، إلا أنه رافع له تعبداً، فلا يبقى معه مجال للاستصحاب.

منية على فرض تقدم الأصل المحرر رتبة على الاستصحاب، وهو غير
تام، لأن المتقدم على الاستصحاب رتبة هو حريان الأصل المحرر بالإضافة إلى
الزمان السابق، لتوقف تحقق موضوعه - وهو لإحراز السابق - عليه، أما حريانه
في الزمان الثاني - الذي يراد الرجوع للاستصحاب فيه - فلا وجه لتقدمه عليه
رتبة كي يرتفع موضوعه به تعبداً، بل ليس ارتفاع موضوع الاستصحاب به
بأولى من ارتفاع موضوعه بالاستصحاب.

وكذا دعوى: لغوية الاستصحاب للاستعناء عنه بالأصل المحرر بعد
فرض بقاء موضوعه، لارتفاع التحير به ونزول الأثر عليه.

فإن ذلك كله مني على تحمل حريان الأصل المحرر في تمام الأربعة
دات الشكوك المتعددة بتطبيق واحد، مع المعلة عن أن تطبيقه في كل زمان
يلحظ شكه الخاص به لإطلاق الشك في دليته، الذي هو كإطلاق اليقين في
دليل الاستصحاب شامل لإحراز تبعدي المتعرج على تطبيق دليل الأصل
المحرر على الشك الأول والمتأخر عنه رتبة من دون أن يتأخر رتبة عن تطبيقه
على بقية الشكوك، بل هو في عرضه.

والذي ينبغي أن يقال، لا مجال لحريان الاستصحاب مع وحدة الشك
وعدم تحده، لعدم احتمال ارتفاع مجال المحرز سابقاً على تقدير ثبوته، وإنما
يشك في أصل تحققه في الزمان السابق ويحتص بعلاج الشك المذكور الأصل
المحرز الجاري فرضاً.

وأما مع نجدد الشك في ارتداد الحل السابق الذي هو مقتضى الأصل
المحرز، فالأصل المحرر إن كان هو لاستصحاب فاعطاهر جريانه بنفسه في
الزمان الثاني لدفع الشك الحادث، لظهور قضية عدم نقض اليقين بالشك في

تقديم اليقين السابق على كل شك يعرض لا على شك واحد، ولا يترتب استصحاب آخر عليه بدخاط حربه في الرمان الأول، لا لعدم الموضوع له، بل لغفلة العرف عن تطبيق عموم الاستصحاب عليه مع تطبيقه الأول، ولو التفت إلى ذلك فهو يرى أن تطبيق دليل الاستصحاب في لشك المتعدد مرة أخرى لا يعالج وإن لم يكن لأعباء عقلاً، لإمكان إحرار المشكوك بأكثر من تعبد واحد لا ترتب بينها، وذلك يوجب انصراف عموم الاستصحاب عن مثل هذا التطبيق، فلا يكون حجة فيه.

وبالجملة لا يرى العرف بعد اطلاعه على عموم الاستصحاب في مقام علاج الشك المتعدد إلا تعبداً واحداً موضوعه اليقين الأول، ويففل عن التعبد الآخر المشتني على أعمال العموم في الشك الأول، وذلك كاشف عن انصراف العموم وعدم صلوحه لبيان مثل هذه الأفرام بحسب لمنعاهم العرفي.

وإن كان المحرز أصلاً آخر غير الاستصحاب - كأصالة الطهارة - فالظاهر أنه لا مانع من تطبيق عموم الاستصحاب في الشك المتعدد، لعموم دليله وعدم غفلة العرف عنه، بل يكون من حيثية الشك المتعدد مقدماً على قاعدة الطهارة، كما يقدم عليها في سائر الموارد، وإن كانت تنفرد بالجريان من حيثية الشك الأول، حتى في الرمان الثاني، لعدم الموضوع للاستصحاب بالاضافة اليها، كما تقدم.

مثلاً: إذا شك في الثوب أنه من شعر الكلب أو الماعز، فجرت أصالة الطهارة، ثم احتمل ملاقاته للسجاسة بعد حياطته، فالشك في طهارته بعد خياطته من حيثية احتمال كونه من شعر الكلب مجرى لقاعدة الطهارة، ومن حيثية احتمال ملاقاته للسجاسة مجرى للاستصحاب المقدم على القاعدة، فيجتمع الاستصحاب مع القاعدة لدخاط اختلاف حيثية لإطلاق دليلهما، وإن كان مقدماً عليها في الحيثية الواحدة، ولذا يقدم عليها في الحيثية الثانية، نظير اجتماع قاعدة

الظهاره أو الاستصحاب مع لبنة في لعرص لو قامت البنة على كون الثوب من شعر الماعز، أو على عدم تجسسه بنجاسة عرصية.
هذا هو الطاهر من أدلة الأصول بعد تحكيم المرتكرات في الجمع بين مؤدياتها.

بقي الكلام في الأصول عبر الإحرارية، كأصالة البراءة والاحتياط الشرعيين والعقبيين، ومن الظاهر أن ما تقدم من الوجوه المصححة للاستصحاب لا بحري فيها، بل حيث كانت مؤدياتها أحكاماً طريقية مابية لمحكم الواقعي، فلا محل لعرص شك في ارتفاعها بما يحتمل معه ارتفاع الحكم الواقعي، ليطر في الاستصحاب حيث.

نعم، قد يشك في ارتفاعها لاحتمال انتهاء موضوعها أو طروء الرفع لها لو كانت شرعية، كما هو الحال في سائر الأحكام الشرعية، فبحري وهما ما يحري فيها من الكلام، وهو بخارج عما نحل فيه.

الأمر الثاني: الظاهر أن الموارد بالشك ما يقابل اليقين، فيعم الظن والوهم، لأنه معناه لغة كما في حمهرة اللغة، ولقاموس، ومجمع البحرين، بل في الأخير أنه المنقول عن أئمة اللغة

بل هو المسبق منه عرفاً، المؤيد بظهور بعض نصوص قاعدة التجاوز^(١)، والشك في ركعات الصلاة^(٢) في إرادته، لمقابلته باليقين وفرص صورة الظن معه فيها، بل هو الظاهر من موارد استعماله في الكتاب المجيد، كما يناسبه مقابلته بالإيمان في قوله تعالى ﴿إِلَّا لِنَعْلَمَ مَنْ يُوْثِقُ بِالْآخِرَةِ مَنْ هُوَ مِنْهَا فِي شَكٍّ﴾^(٣)، وتعقيبه بالبيان في قوله تعالى ﴿إِنْ كُنْتُمْ فِي شَكٍّ مِنْ دِينِي

(١) الوسائل ج ١، باب ٤٢ من أبواب الوضوء حديث ٨

(٢) الوسائل ج ٥، باب ١ من أبواب الحلل الواقع في صلاة حديث ١

(٣) سبأ ٢١

فلا أعبد الذين تعبدون من دون الله^(١). وجعله موضوعاً للسؤال في قوله تعالى: ﴿فَإِنْ كُنْتَ فِي شكٍ مِمَّا أُنزِلْنَا إِلَيْكَ فَاسْأَلِ الَّذِينَ يُقْرَأُونَ الْكِتَابَ مِنْ قَبْلِكَ^(٢)، ووصفه بالريب في مثل قوله تعالى: ﴿وإنهم لفي شكٍ منه مريب^(٣)﴾.

والظاهر أن تخصيصه بتساوي الاحتمالين اصطلاح متأخر، بطير جعل الوهم مقابلاً للظن، فلا محل لحمل نصوص المقام وغيرها عليه ولا سيما مع ما في نصوص المقام من مقابلته باليقين بحو يظهر منه الانحصار بهما واستيعاء الأقسام، ونصمها حصراً لقص البقى بالبقى، وعدم الاعتناء باحتمال الشخص للوهم بحال تحريث شيء إلى حسه وهو لا يعلم، الذي هو من مسح الأمانة الموحدة صلباً للخص به، والاكتفاء في العمل على اليقين السابق بحال احتمال وقوع الدم على المصلي في أثناء الصلاة الذي هو ضعيف جداً، كما أشار إلى ذلك شيخنا الأعظم رحمته الله، بل أصرح بتطبيق الشك على الظن بإصابة الدم لشوب في صحيحة رواية الثانية.

ومنه يظهر جريانه مع الوثوق والاطمئنان بنقص الحالة السابقة، بل ذلك يصلح للردع عنه لو فرض حججه في نفسه ببناء العقلاء - كما قد يدعى - كما يمكن استعادة الردع عنه من نصوص أخر واردة في قاعدة التجاور وطهارة الماء وغيرها، وللكلام في ذلك مقام آخر.

هذا، وقد استدل شيخنا الأعظم رحمته الله - مصافاً إلى ذلك - بالإجماع على عدم الفرق بين الظن وغيره، بناءً على أحد الاستصحابات من الأحبار، وبأن عدم اعتبار الظن إن كان لقيام دليل على عدم اعتباره كان معاد

(١) يوس: ١٠٤.

(٢) يوس: ٩٤.

(٣) هود: ١١٠.

الدليل تنزيله منزلة العدم عند الشارع، وأن كل ما يترتب على تقدير عدمه فهو المترتب على تقدير وجوده، وإن كان بعدم دليل على اعتباره كان نقص اليقين به نقضاً بالشك.

ويشكل ما ذكره: بأن الإجماع لا يرفع بعد قرب استاده إلى مهمهم من الاحبار، فلا يكون دليلاً آخر غيره، إلا أن يدعى كشفه عن وجود قرائن ملزمة بالحمل على العموم خفيت عليها.

وهو ممنوع

ودليل عدم اعتبار الظن إما يقتضي عدم حجته، لا إلغائه شرعاً بمعنى عدم ترتب أحكامه، فضلاً عن ترتب أحكام الشك - بالمعنى الأخص - عليه. لعدم تصميمها تنزيله منزلة الشك شرعاً، ولد لا تترتب أحكام الشك المذكور عليه غير عدم نقص اليقين

والشك في حجية ظن لا يوجب كون نقص اليقين به نقضاً بالشك، لو صرح أن ظاهر الشك في الموضوع الاستصحاب هو الشك في نفس الواقع المتيقن، لا ما يعم الشك في حجية لطريق عبه

ثم إنه ربما يدعى أن ذكر الشك في الموضوع كناية عن عدم الحجية وتنجيز، فيرفع موضوع الاستصحاب بقيام الطريق المعتبر وإن بقي معه الشك. ويترتب على ذلك ورود دليل حجية لطريق على عموم الاستصحاب.

وقد يقرب: بأن قضية عدم نقص اليقين بالشك لما كانت ارتكارية واردة مورد التحليل فهي قصرة عن صورة وجود الطريق المعتبر على خلاف الحالة السابقة، لعدم بناء العرف على العمل بالحالة السابقة مع قيام الطريق المعتبر على انتفاصها وإن بقي الشك معه، نظير ما تقدم في تفريب استصحاب مؤدى لطريق

لكه يشكل: بأن مجرد عدم بناء العرف على العمل بالاستصحاب مع قيام

الطريق المعبر على خلافه لا ينافي بناءهم على تحقق موضوعه، وهو الشك، وجريانه ذاتاً لولا الطريق، بحيث يكون قيام الطريق من نسخ المانع عن الرجوع للاستصحاب مع تحقق موضوعه ذاتاً لا من نسخ الراجع لموضوعه ذاتاً.

ودعوى أن البناء على إلغاء خصوصية اليقين وتعميم الموضوع لكل محرر - كما تقدم في الأمر السابق - يفتضي حمل الشك على فرض عدم المحرر، لأنه مقتضى المقابلة بين الأمرين.

مدفوعة: بأن الشك لما كان بتمام أفراد غير صالح للإحراز، لإبقاؤه على إطلاقه لا ينافي المقابلة بوجه، غاية ما يلزم هو الساء على نقض اليقين وكس محرر بكل ما لا يكون محرراً وإن كان أمراً آخر غير الشك، وهو أمر آخر غير تقييد الشك بصورة عدم وجود المحرر وهو يكون وجود المحرر رافعاً لموضوع الاستصحاب ذاتاً

وأضعف من ذلك دعوى أن المراد بالشك ليس مطلق ما يقابل اليقين بالواقع، ليجتمع مع قيام الطريق المحرر، بل ما يقابل اليقين بالواقع أو بالحجية المستتبع لليقين بالوظيفة العملية الظاهرية، وقيام الطريق المعلوم بالحجية رافع له حقيقة.

لاندفاعها: بأن ذلك تكلف لا شاهد له، فإن ظاهر المقابلة بين الشك واليقين اتحاد متعلقهما، وهو الواقع لا غير

وبالجملة، إن كان المدعى ارتفاع موضوع الاستصحاب ذاتاً بقيام الطريق المعبر، بحيث يكون دليل حجته وارداً عليه، لاحتصاص موضوعه بالشك الذي لا حجة معه، فلا طريق لإثباته.

وإن كان المدعى عدم الرجوع للاستصحاب مع قيام الطريق المعبر، إما لتحصيل عمومته بدليل حجية الطريق، أو لممانعة قيام الطريق من العمل به مع تحقق موضوعه ذاتاً، فهو حق على ما يتضح الكلام فيه في محله إن شاء الله

تعالى.

الأمر الثالث: ظاهر لأدلة المتقدمة كون موضوع الاستصحاب هو اليقين والشك المعليين المتفرعين على لائحات لواقعة، لا التقديرين الراجعين إلى كون المكلف بحيث لو التفت لتيقن أو شك، كما هو الحال في سائر العاوين المأخوذة في موضوعات الأحكام بوقعية والظاهرية، التي يكون مفاد كبرياتها قصايا حقيقية تقتضي فعلية الحكم في فرض فعلية الموضوع.

بل لا ضابط لوجود الموضوع تقديرًا، حيث يمكن ترتيبه على أمور كثيرة لا تحقق لها، فلو فرض الحمل عبه في اسقام لم يكن وجه لتخصيص محل الكلام باليقين والشك الحاصلين على تقدير لائحات، بل يجهي تعميمه لفرض وجودهما على تقدير إخبار ريد أو برول المطر أو غيرهما مما يمكن ترتيبهما عليه ولا تحقق له، ولا يظن من أحد التمام على ذلك.

ومن ثم أخذ في بعض النصوص المتقدمة فعلية اليقين والشك هي صبرى الاستصحاب، لقوله عليه السلام في لصحيحة الأولى: «والأفانه على يعين من وضوئه»، وقوله عليه السلام في الثانية: «ألك كنت على يقين من طهارتك فشككت...»، وقوله عليه السلام في رواية الحصال: «من كان على يقين فشك...»، وقوله عليه السلام في رواية الإرشاد: «من كان على يقين فأصابه شك»

هذا، وقد تعرض غير واحد لتوجيه عدم جريان الاستصحاب مع عدم فعليته اليقين والشك - مصافاً إلى بعض ما تقدم - بأن الاستصحاب لما كان حكماً طريقياً راجعاً إلى بين الوظيفة العممية، المستتبعة للجري العملي، والتقدير والتجيز توقفت فعليته على اللاتفات لموضوعه، لاستحالة ترتيب شيء من ذلك مع العقلة، وكذا الحال في سائر الأصول والطرق الظاهرية، بخلاف الأحكام الواقعية، فإن فعليتها تابعة لفعلية موضوعاتها ولو مع الغفلة عنها.

ومن ثمَّ يتعين البناء على توقف فعلية الأحكام الظاهرية على الالتفات إليها أيضاً، وإن شاركت الأحكام الواقعية في استحالة أخذ الالتفات إليها في موضوعها.

وبالجملة. سنخية الحكم الظاهري تقتضي توقف فعليته على الالتفات إليه موضوعاً وحكماً، وإن كان موضوعه مطلقاً، ولا يعقل ثبوته واقعاً مع الغفلة عنه، بسبب الغفلة عن صفراء أو كبراء، بخلاف الحكم الواقعي، حيث يمكن العلة عنه مع فعليته لفعلية موضوعه وجعله

لكن ما ذكرناه لا يرجع إلى محصل صهر، فإن الوظيفة العملية الظاهرية كالتكليف الواقعي تقتضي في نفسه حركة لمكلف ولو مع الغفلة عنها، وهما يشتركان في توقف فعلية تأثيرهما في الحركة على الالتفات، والمعدرية والمحرية من آثار وصول الحكم الظاهري والواقعي أو التقصير في المحض عنهما، وليستا مقومتين للحكم الظاهري بشئ لا يترتب مضمونه بدونهما

وبعبارة أخرى: لا وجه للفرق بين الحكم الواقعي والوظيفة الظاهرية بإمكان ثبوت الحكم الواقعي مع العلة عنه، وامتناع ثبوت الوظيفة الظاهرية معها، بل الظاهر اشتراكهما في تبعيتهما لفعلية موضوعهما ولو مع العلة عنهما حكماً أو موضوعاً، تنعاً لإطلاق دليلهما، وقراراً من محلور التصويب.

ولذا لو فرض استكمال المكلف المحض عن الحكم الواقعي وتقصيره في المحض عن الوظيفة الظاهرية كان مؤحداً بمحلفتها، مع أنه لا وجه لذلك إلا ثبوتها واقعاً مع غفلة المكلف عنها

كما أنه لو فرض ترتب الأثر لوجودها حين الغفلة بتعين ترتب الأثر المذكور، كما هو الحال بناءً على إجزاء الأمر الظاهري، ولعله عليه يستبي ما تضمنته صحيحة زرارة الثانية من صحة الصلاة لأهل جريان الاستصحاب حينها، لظهورها في عدم توقف الصحة على سبق التفتات المكلف لجريان

الاستصحاب، بل يجري لاستصحاب ونصح لأجله الصلاة ولو مع جهل المكلف بجريانه.

كما يتني عليه - أيضاً - ما شرنا إليه في الأمر الثاني من جوار اعتماد المجتهد على الاستصحاب الجاري في حق العامي والفتوى له بمضمونه وإن كان العامي غافلاً عن جريان الاستصحاب فلاحظ.

ثم إنه قد رتب شيخنا الأعظم رحمه الله على ما تقدم من عدم جريان الاستصحاب إلا مع فعلية اليقين ونشك صحة صلاة من كان متيقناً بالحدث لو علم من نفسه أنه لو التفت قبل الصلاة لنشك في الطهارة واستصحاب الحدث، بخلاف ما لو تحقق منه الشك بالفعل قبل الصلاة، ثم غفل وصلى وعلم من نفسه أنه لم يتوخأ بعد الشك.

وقد نعه على ذلك المحقق رحمه الله الخراساني رحمه الله

بدعوى: أنه حيث لا يجري الاستصحاب قبل الصلاة في العرض الأول لعدم فعلية الشك، فلا مانع من الرجوع لقاعدة الفراغ المقدمة على الاستصحاب الجاري بعد الفراغ، كما في سائر مواردها.

أما في العرض الثاني فحيث فرض جريانه، لفعلية الشك امتنع جريان قاعدة الفراغ، إما لما ذكره شيخنا الأعظم رحمه الله من أن محراها الشك الحادث بعد الفراغ، لا الشك الموجود قبله، أو بما ذكره المحقق الخراساني رحمه الله من القطع بعدم رفع الحدث الاستصحابي، الذي لا مجال معه لقاعدة الفراغ، لعدم منافاتها للاستصحاب، وعدم جريانها مع القطع.

لكن ما ذكره شيخنا الأعظم رحمه الله أجبي عما نحن فيه من عدم جريان الاستصحاب مع العملة وجريانه مع الالتفات، كيفاً والاستصحاب الجاري مع الالتفات في العرض الثاني قد ارتفع تبعاً لعروض الغفلة حين الصلاة، فلا أثر له، بل مرجع ما ذكره رحمه الله إلى دعوى قصور قاعدة الفراغ عن شمول الشك في

الفرض الأول وشمولها في الفرض الثاني. فإن ذلك هو العمدة في الفرق بين الفرضين لا حريان الاستصحاب وعدمه قبل الصلاة، لوضوح أنه لو فرض قصور قاعدة الفراغ عن شمول الشك في الفرض الأول فلا بد من الإعادة وإن لم يجز الاستصحاب قبل الصلاة، لكفاية جريده بعدها، بل حريان قاعدة الاشتغال في لزوم الإعادة

كما أنه لو فرض جريان القاعدة في الفرض الثاني لم تحب الإعادة وإن جرى الاستصحاب قبل الصلاة، لأن الإعادة نابعة للطبيعة العملية الجارية بعد الصلاة.

كما أن جريان قاعدة الفراغ وعدمه في الفرضين لا يستني على جريان الاستصحاب قبل الصلاة وعدمه، لعدم أحد الاستصحاب في موضوع القاعدة، بل ليس موضوعها إلا الشك، فهتني حريتها في العرضين على شمول موضوعها للشك الخاص المتحقق فيهما.

وأما ما ذكره المحقق الخراساني رحمته الله فهو وإن كان متبرعاً على ما نحن فيه، لأن المحدث الاستصحابي متبرع على جريان الاستصحاب، فلو فرض جريانه مع الشك التقديري قبل الصلاة فالمفروض عدم انتفاضة بتجديد الوضوء بعده، فقد يتجه إعادة الصلاة في الفرض الأول أيضاً.

إلا أنه مبني على أن مفاد الاستصحاب تنزيل المشكوك منزله المتيقن أو جعل المستصحب ظاهراً، بنحو يكون هناك حدث تزيل أو ظاهري غير الحدث المشكوك يقطع بعدم رفعه بطهارة جديدة.

وقد تقدم في استصحاب مؤدى الطرق والأصول إنكار ذلك وأنه ليس مفاد الاستصحاب إلا الإحراز الظاهري للمحدث، كما هو الحال في الفرض الثاني أيضاً، وهو لا يوجب اليقين بطلانها بنحو يمنع جريان القاعدة، بل تبني صحة الصلاة في الفرضين على عموم موضوع القاعدة وعدمه، على ما تقدم في كلام

شيخنا الأعظم رحمته.

على أنه لو سلم المسمى المذكور إلا أنه بعد فرض العفة حين الصلاة يشترك العرضان في توقف تحقق لحدث الاستصحابي حين الصلاة على جريان الاستصحاب مع العلة.

ومجرد احتصاص المرض بشي بدلتعاف قبل الصلاة الموجب لليقين بالحدث الاستصحابي قلها، لا يصنع فارقاً في ما نحن فيه بعد كون سبب بطلان الصلاة هو الحدث حينها لا قلها.

وأما ما ذكره بعض المحققين رحمته من أن العلة في العرص الشامي حين الصلاة عن الشك الحاصل قلها لا تنفع من بقاء الشك حينها، بل من الالتفات إليه مع بقاءه في أفق العرص

فيدفعه: أنه لا موطن للشك إلا الذهن، ولا محال لعرص بقاءه فيه مع العلة.

على أن الشك المعقول عنه هو الشك في تحقق الطهارة قبل الصلاة، وليس هو موضوعاً للاستصحاب حينها المدع من لدحول حينها، بل ليس موضوع الاستصحاب حينها المصحح بدحول فيها إلا الشك في تحقق الطهارة حينها، والمفروض عدم حصوله من أول الأمر بسبب العلة.

هذا، وحيث عرفت ابتداء صحة في الفرضين المتقدمين على جريان قاعدة الفراغ وعدمه، فقد تقدم من شيخنا لأعظم رحمته توجيهاً عدم جريانها في العرص الثاني بأن محراها الشك الحادث بعد الفراغ، لا الموجود قبله

وهو كما ترى لا ارتفاع الشك الأول، لمرض العلة حين الصلاة. والشك الحاصل بعدها ليس بقاء لدلت الشك، بل هو شك آخر، وإن اتحد مسهما ومثله ما تقدم من بعض المحققين من بقاء الشك السابق حين العلة، كما

تقدم.

وأما ما ذكره بعض مشايحنا من اتحدهما عرفاً وإن اختلفا حقيقة فهو غير ظاهر، بل ليس الاتحاد إلا في موضوع الشك. إلا أن يرجع إلى دعوى انصراف عموم القاعدة عن مثل الشك المذكور مما سبق مشبه قبل العمل

وكأنه ينبغي ارتكازاً على دعوى اختصاص القاعدة بما إذا لم يعلم المكلف من بقاء العملة عن منشأ الشك لاحق، لذي لو تم جرى في الفرضين معاً ولذا لا ريب ظاهراً في جريان القاعدة في الفرض لو احتتمل المكلف بعد الفراغ أن يكون دحوله في الصلاة ناشئ عن تذكره لسق الطهارة، وخطأ الاستصحاب الذي جرى في حقه أولاً، مع وصوح المماثلة بين الشك الأول والشك الحادث بعد الصلاة

فالساء على جريان القاعدة في الفرض الثاني ساء على عمومها لصوره العلم بالعملة حين العمل قريب جداً وإن كان الأمر لا يحلو عن إشكال الأمر الرابع: أن المساق من دليل الاستصحاب هو التعمد بقاء العتيق، لا محض وحوده في زمان الشك بعد سق اليقين به. فإن الجهة الارتكازية التي أُشير إليها في التعليل المتقدم في الصحيحتين تناسب ذلك جداً.

بل هو المناسب لفرض الفرض، فإن صدقه حقيقة موقوف على اتحاد موضوع الناقض مع موضوع المقوص من جميع الجهات حتى الخصوصية الزمانية، وقرينة المقام إنما تقتضي التسامح في الخصوصية الزمانية بإرادة الشك في البقاء بعد اليقين بالحدوث، مع المحافظة على وحدة الوجود، لعدم الملزم بالخروج عنها. ومن هنا لا بد من أمرين

الأول: اتصال زمان الشك بزمان اليقين، ولا يكفي مجرد تأخره عنه، بطير الطفرة، لعدم صدق البقاء معه، بل لعله مقتضى تعقيب الشك لليقين بالفاء في

صحيحة زارة الثانية، وروايتي الحصال والإرشاد، لظهورها في اتصال الشك باليقين.

بل لازم العموم جريان استصحاب الحالتين المتضادتين المعلوماتي التاريخ في زمان الشك المتأخر عنهما ونعارضهما، فلو كان ريد عادلاً يوم الجمعة وفسق يوم السبت، وشك في حاه يوم الأحد، جرى استصحاب عدالته وفسقه، لا خصوص الفسق، لمشاركة العدلة له في اليقين بها سابقاً والشك فيها لاحقاً.

ومنه يظهر لزوم إحراز الاتصاف في جريان الاستصحاب، ولا يكفي احتمال لردد زمان الشك بين لمنصل برمان اليقين والمنفصل عنه، لأن التمسك فيه بعموم الاستصحاب يكون من التمسك بالعام في الشهة المضادة من طرف العام، الذي لا يصح بلا كلام، وبأنى ما يتعلق بذلك في مجهولي التاريخ إن شاء الله تعالى.

الثاني اتحاد المشكوك مع المتيقن في جميع الخصوصيات المقومة له، وحيث كان موضوع اليقين والشك هو السمة لزم اتحاد القصية المشكوك التي هي موضوع الأثر ومورد العمل مع القصية المتيقنة في تمام الخصوصيات المقومة بها من موضوع ومحمول وغيرهما، بل لابد من إحراز الاتحاد، ولا يكفي الشك فيه لما تقدم في نظيره.

وهذا في الجملة طهر لاحفاء فيه، إلا أن من الظاهر أن إحراز اتحاد القصيتين في الخصوصيات المذكورة متفرع عن تشخيص ما تقوم به السبة المذكورة وتحديد كى يكون معبراً في الاتحاد المذكور، وهي المسألة المهمة في المقام التي يتني عليها تكلام في الاستصحاب في كثير من الموارد، والتي عونت في كلماتهم بمسألة موضوع الاستصحاب.

والعنوان المذكور وإن كان محتصاً بالموضوع المقابل للمحمول الذي

يكون نسبته إليه نسبة الموضوع إلى عرصه، لا أن ملاك الكلام لا يختص به، بل يجري في جميع ما يقوم النسبة.

ولعل وجه تخصيصهم الكلام به كثرة الفروع المبتنية عليه، بهمو أوجب انصرافهم إليه وغفلتهم عن غيره مما تقوم به النسبة.

وقد يشهد بما ذكرنا ما ذكره شيخ الأعظم رحمته من حريان القسم الثالث من استصحاب الكلّي في ما يتسامح فيه اعرف فيعدون العرد اللاحق مع الفرد السابق كالمستمر الواحد، حيث رجع إلى اعرف في تشخيص اتحاد المحمول المستصحب كالسواد للثوب، كما رجع إليه في الموضوع.

وكيف كان، فعلا ملاك الكلام لا يختص بالموضوع، بل يجري في غيره مما تقوم به النسبة، إلا أن المناسب تحرير الكلام في الموضوع تبعاً لهم، ليستظم كلاماً مع كلامهم، والاكتماء في التعميم بما ذكرناه من عموم الملاك إذا عرفت هذا، فالمهم هو تشخيص الموضوع وتحديد، لا إنشاء الاتحاد فيه على ذلك وقد ذكرنا أن تحديده يستلزم باختلاف المعيار فيه، إذ ما يمكن أن يكون معياراً فيه أحد أمور..

الأول. النظر العقلي الدقي، الذي لو كان هو المرجع لامتنع استصحاب الأحكام مع الشك فيها من غير جهة السخ، لأن الشك في بقائها لا يكون إلا للشك في بقاء بعض ما يعتبر في موضوعها، لامتناع ارتفاع الحكم مع بقاء موضوعه بتمام ما يعتبر فيه دقة.

كما يجري الاستصحاب الموضوعي في موارد الاستحالة، كما لو شك في بياض الدود المستحيل من الطعام الأبيض، لأن موضوع البياض هو الجسم الباقي مع الاستحالة دقة وإن لم يبق عرفاً.

الثاني: لسان الدليل، فكلما أخذ في لأدلة في عنوان موضوع الحكم لابد في حريان استصحاب الحكم من إقرار بقاءه، كالروحية في استصحاب جواز

الاستمتاع أو وجوب الإنفاق، والاستصاعة في استصحاب وجوب المحج،
والحصرية في استصحاب لحاسة ولحزمة.

ويختص جريان الاستصحاب بما إذا كان الشك في بقاء الحكم مستنداً
لاحتمال اعتار أمر فيه لم يؤخذ عنواناً في موضوعه، كما لو شك في وجوب
الإنفاق على الروحة عند خروجها بغير إذن زوجها، فيفرق في استصحاب
نحاسة الماء بعد زوال تغيره بين كون دليل لنحاسة لسان: الماء المتغير نجس،
وكونه بلسان: إذا تغير الماء نجس.

الثالث الطر العرفي التسامحي، فإن اعرف قد يدرك بملاحظة مناسبة
الحكم والموضوع عدم دخل بعض الأمور في الموضوع وإن أخذت عنواناً فيه،
كعنوان التغير الذي يرى العرف أنه حلة لثبوت النحاسة للماء، وأن موضوعها
ليس إلا الماء بذاته، فصح الاستصحاب مع بقائه وإن ذهب التغير.

كما قد يدرك تقوم الموضوع ببعض الأمور وإن لم تؤخذ في الأدلة عنواناً
له، كالخشية التي لم تؤخذ في عنوان نجاسة الملاقى للنجاسة، بل لم يؤخذ فيها
إلا عنوان الملاقاة، مع أنها سطر العرف مقومة للموضوع، فلو صار الحش
المتنجس محماً أو رماداً تعدد الموضوع وامتنع الاستصحاب

وقد يشامح في ما هو مقوم للموضوع دقة وعقلاً، كما هو مبني
استصحاب كرية الماء بعد أخذ شيء منه فإن موضوع الكرية - دقة - هو الماء
بتمام أجزائه، فلا يبقى بأحد شيء منه، إلا بنظر العرف تسامحاً تسريلاً لذلك
منزلة الحالات الطارئة كما قد ينعكس الحال، وعليه ينتهي امتناع الاستصحاب
الموضوعي مع الاستحالة، مع بقاء الموضوع فيها دقة، كما تقدم.

وقد يظهر بذلك اختلاف الضوابط المذكورة في كل من استصحاب
الأحكام الشرعية واستصحاب الأمور الخارجية، ولا يختص الاختلاف بينها

بالأول، كما يظهر من بعض مشايحنا.

نعم، لا موضوع للضابط الثاني في استصحاب الأمور الخارجية التي لا تدخل للشارع بها، كي يؤخذ موضوعها منه، فيتردد الضابط فيها بالأول والثالث. هذا، وقد ذكروا أنه لا مجال لدعوى أن مقتضى الإطلاق الاكتفاء في جريان الاستصحاب بوحدة الموضوع بلحاظ أحد هذه الصواب، إن كان متعدداً بلحاظ الباقي.

لاندفاعها: - مضافاً إلى عدم لحامع العرفي بين الجهات - بأن المرجع في وحدة الموضوع لم يتعرض له الأدلة بعنوانه وما هو معنى اسمي، ليتحه إطلاقه شحوا يشمل جميع الوجوه المحتملة، بل ليس معاد لأدلة إلا الحكم بالبقاء بعد الفراغ عن وحدة الموضوع، وحيث كنت صافية فلا بد من كونها بلحاظ جهة خاصة، فبذلك الجهة ملحوظة بخصوصيتها، ولا إطلاق يشمل غيرها، ولا محال للمحاذ أكثر من جهة واحدة، لامتناع تعدد اللحاظ في الاستعمال الواحد.

ثم إن المعروف من شيئا الأعظم ~~تكون~~ من تأخره هو الرجوع للعرف في تحديد موضوع الاستصحاب على اضطراب منهم في صعوبات ذلك، كاضطراب من تقدمهم فيها من دون أن يتعرضوا لتعيين المرجع

وكيف كان، فما يستمد من كلماتهم في توجيه الرجوع للعرف وجوه الأول، ما قد يظهر من المحقق الآخر ساسي ~~من~~ أن ذلك هو المساق من النقص في أخبار الاستصحاب بمقتضى الإطلاق المقامي، لأنه بعد أن كان المعيار في صدقه مختلفاً كان عدم تبيين الشارع الأقدس على معيار خاص فيه طاهراً في الإيكال إلى العرف في فهمه وتصنيفه

ويشكل. بأنه لا إجمال في مفهوم انقضى، وليس الاختلاف في تطبيقه ناشئاً من الاختلاف في مفهومه، كي يرجع في تحديده للعرف، ولو بتطبيقه له

في بعض موارد الشك، لكون تصنيفهم كاشعاً عن إدراكهم تحقق المفهوم، وإن لم يتسن لهم تحديده بحدود مفهومية.

بل ليس النقص حسباً يستفاد من دلة الاستصحاب إلا رفع اليد عن الأمر المتيقن وعدم البناء على استمراره المنقرع على كون المشكوك الذي هو مورد للعمل بقاء للمتيقن، لاتحاده معه في الموضوع، فلا بد فيه من تحديد موضوع القضية المتيقنة أولاً، بالوحدان أو بالدليل، ثم العلم باتحاد القضية المشكوكة معها فيه حقيقة، ولا معنى للاكتفاء في صدق النقص بالنظر العرفي التسامحي، لعدم التعويل عليه في تطبيق معاد الدليل بعد وصوح معناه وحدوده في سائر الموارد.

ومنه يظهر الإشكال في ما ذكره بعض مشايخنا من أن أدلة الأحكام الواقعية المستصحة إنما هي ببيان موضوع الحكم الواقعي ابتداءً، وليس هو محل الكلام، وإنما الكلام في ما هو الموضوع بقاء، الذي هو موضوع الاستصحاب، وبه قوام النقص، فلا بد من أخذه من العرف بالرجوع إليهم في تطبيق النقص.

لاندفاعه بما ذكرناه من عدم لإحمال في مفهوم النقص ولا في ما يقومه، لوضوح أنه متقوم باتحاد القضية المشكوكة مع المتيقنة المتوقف على اتحاد موضوعهما، غاية الأمر أن ذلك متفرع على تحديد موضوع القضية المتيقنة الذي هو موضوع الحكم الواقعي ابتداءً، فمع فرص تكفل الدليل ببيانه لا مجال للرجوع فيه ولا في تطبيق النقص لعرف.

وبالجملة، ليس للاستصحاب موضوع آخر في قبيل موضوع القضية المتيقنة، بل لابد فيه من بقاء موضوعها، الذي فرص شرح الأدلة له.

الثاني: ما يظهر من بعض الأعظم ^{عليه السلام} من أنه لا مجال للرجوع للعقل، إذ لا

مشرح له في مفاهيم الألفاظ وما يستفاد من دليل الحكم وحطاب. «لا تنقض». كما لا مجال للرجوع لظاهر الدليل، إذ بعد الالتفات للمناسبات الارتكازية العرفية لا يبتنى للدليل ظهور على خلافها، بل يستقر ظهوره على طقها، لأنها من سنخ القرائن المتصلة به.

وفيه: أن الرجوع للعقل ليس في مفهوم عدم لنقض، بل في بقاء ما يعلم أو يحتمل أنه الموضوع، ليعلم صدق القصص حقيقة، وقد تقدم أن لارمه عدم الاكتفاء في جريان الاستصحاب بالبقاء التامحي في مثل استصحاب النكزية، وفي عدم جريانه بالارتفاع في مثل لاستحبة.

كما أن الرجوع للدليل ليس بالطر ظهوره الدوي، بل ظهوره المستقر الثالث بعد ملاحظة جميع اقراء، ومنها، مناسبات الارتكازية مما لا يبتنى على التسامح المحتاح للعناية

الثالث: ما قد يظهر من بعض الأعيان لمحققين عليه السلام - على طول كلامه -

من أن المستفاد منصوص الاستصحاب، يلاحظ لتطبيقات الواردة فيها كون فرص اتحاد المتيقن والمشكوك مسياً على تسامح العرفي، لأنه بعد لروم المسامحة هي إرجاع القضية المشكوكة إلى لمتبقة بإلغاء خصوصية الزمان لتتطبق الأخبار على الاستصحاب يستكشف إنشاء الاتحاد فيها على التسامح بالوجه المذكور

وفيه: أن التسامح في الاتحاد بالقاء خصوصية الزمان وإرادة البقاء لا يستلزم عقلاً ولا عرفاً إرادة التسامح في صدق البقاء

نعم، مقتضى تطبيق كبرى الاستصحاب في انصوص على استصحاب الظهارة عند الشك في النوم وإصابة الحاسة عدم الاعتار بالدقة العقبية بسحو يمنع من جريان الاستصحاب في الأحكام

كما أن تطبيقها في مكاسة نقاساني على استصحاب الشهر - لو تم -
كاشف عن الاكتفاء بالاستمرار في الأمور بمنصرمة التي لا تحتج أجراؤها في
الوجود.

إلا أن هذا لا يقتضي الرجوع بعرف بالسحو الذي هو محل الكلام
هذا ما وسعنا التعرض له من كلماتهم في المقام، وهي - كما عرفت - لا
تهض بأثبات المدعى.

والذي يسعى التنبيه عليه هو أن مرادهم من الموضوع لا يخلو عن
ضطراب، حيث يريدون منه..

فأما ما هو الدحيل في ترتيب الحكم وفعليته، الذي يكون سسته له سنة
المعلول لعته كالاستطاعة لوجوب الحج، والتعير لسجاسة الماء والروحة
لوجوب الإيقاق

وأخرى ما هو المعروض للحكم، الذي يقوم الحكم به ويحمل عليه،
كالماء المعروض لسجاسة والصلاة المعروضة للوجوب، وهو الذي يقابل
المحمول في القضية

فإن ما تقدم في الرجوع لسهر لعقلي الدقي من ملازمة الشك في الحكم
للك في موضوعه يبنى على المعنى الأول للموضوع، وما تقدم في الرجوع
لمعاد الدليل أو الطر العرفي مبني على المعنى الثاني له، غايته أن الرجوع لمعاد
الدليل مبني على ملاحظة الموضوع العنوي في انكسرى الشرعية الواردة في
مقام الجعل، والرجوع للطر العرفي مبني على ملاحظة الموضوع في الصعري
الجزئية في مقام فعلية الحكم.

ومنه يظهر أنه لا مجال للمرو بالوجه المتقدم في جريان الاستصحابات
الحكمية بين كون المرجع في الموضوع هو العقل، والدليل، والعرف، لأن

النجاسة - مثلاً - لما كانت من العوارض الاعتبارية الموجودة فعلاً فهي إنما تعرض للجسم الخارجي الخاص من ماء أو ثوب أو غيرهما، وليست الملاقاة ولا التغير إلا علة في ذلك، فإن أريد بالموضوع المعنى الأول فالملاقاة والتغير مقومان للموضوع، وإن أريد به المعنى الثاني فهما خارجان عنه، من دون خلاف في ذلك بين العقل والعرف والدليل، ولا بين كون أحدهما في الدليل بلسان التقييد للماء وأحدهما بلسان لشرط أو التعليل، لأن التقييد إنما يتعلل في الكلبي، وهو الماء المأخوذ في القضية الكلية، دون الماء الخارجي الجرنبي الذي يتصف فعلاً بالنجاسة، لعدم قابلية لجرنبي لتقييد.

هذا، وحيث كان العرض من تحديد الموضوع تحصيل الصابط لاتحاد القضية المشكوكة مع المتبقية بحيث تكون بقاء لها تعين كون المعيار على الموضوع بالمعنى الأول، لأنه المقوم للقضية الذي يكون تعدده موحياً لتعددتها ووحدته مستلزمة لوحدتها واستمرارها، ولا أثر لاختلاف العلة في ذلك.

نعم، للحكم في عالم التشريع ومقام حمل الكبرى الشرعية شرطية كانت أو حملية - مع قطع النظر عن فعلية فعلية صغراء - نحو من الوجود الإنشائي قائم بتعام ما هو الدخيل فيه مما هو مأخوذ في القضية المحعولة من شرط، أو ظرف، أو وصف، أو حال أو غيرها من قيود لموضوع أو النسبة، بحيث يكون تبدل أي شيء منها موحياً لتبدل الحكم الإنشائي

إلا أن الشك في بقاء الحكم الإنشائي المذكور لا يكون إلا للشك في نسخه، وهو خارج عن محل الكلام

وليس محل الكلام إلا استصحاب محكم الجرنبي الفعلي الذي تحكى عنه القضية الفعلية الشخصية التي لا تقل بقاء، لأن التقييد والإنابة إنما يكونان في القضايا الإنشائية، لا المعنية، وليست القيود المأخوذة في الكبرىات

إلا عللاً للقضايا الجزئية، حارجة عنها غير مقومة لها.

ولتوضيح المعيار في موضوع الحكم المذكور وجريان استصحاب القضية المذكورة ينبغي التعرض لأمر يتنبى بعضها على بعض..
الأول. أن الشك في العنوان، المأخوذ في القضايا الشرعية التي تقع مورداً لعمل المكلف..

قارة: يتعلق بمفهومه، كالشك في مفهوم الحج، والصلاة، والصعد، والبناء.

وأخرى: تنطبقه مع وصوح مفهومه، كالشك في تحقق البيع، والإقالة، والصلاق ببعض الألفاظ الخاصة.

وفي كليهما إن أمكن الرجوع لشارع، لتعرضه للجهة المشكوك فيها فهو، والا كان مقتضى الإطلاقات، بمقامية الإيكال للعرف فهما، لأنه بعد فرض كون القضية عملية وتوقف العمل بها على تطبيق العناوين المأخوذة فهي، وفرض عدم تعرضه لذلك، فالظاهر منه إيكال تطبيقها للعرف المحاطين بها بحسب ما يتيسر لهم ويصلون إليه بالوجه المتعارف لهم وإرادته خلاف ذلك نحتاج إلى عناية وتنبيه ولا مجال لساء عيها بدونه.

نعم، لا بد من كون تطبيق حقيق بظن العرف، ولا مجال للاكتفاء بتطبيقاتهم التسامحية المسية على نحو من المحاز وأعمال العاية، لخروجها عن ظاهر الإطلاق، حيث لا يعولون عيها في حضائاتهم وأحكامهم وامثالانهم. ومن هنا أفتى الفقهاء بعدم التسامح في مورد التحديد، كالأوزان أو المسافات ونحوها

كما لا مجال للبناء على أن لمعيار هي التطبيقات العقلية العينية على البحث والتدقيق المغفول عنه عند العرف بحسب طبيعهم المتعارف لهم،

لخروجه عن مقتضى الإطلاق المقدمي المشار إليه، لأن العفلة المذكورة لا تمنع من التطبيق الحقيقي على خلاف لتطبيق مدقي، بخلاف التسامح، فإن التطبيق معه محاري.

ومن ثم لا إشكال ظاهراً في حوار امثال التكيف بصاع الحطة - مثلاً - بما يكون منها مخلوطاً بقليل من الثراب أو لبن بالوجه المتعارف، وإن كان دون الصاع دقة، وكذا الحال في سائر موارد الاستهلاك.

ولو فرض عدم تيسر تشخيص المفهوم أو المصداق للعرف لحماء الحال عليهم في مورد لرم التوقف عن العمل باندليل فيه والرجوع لمقتضى الأصول والقواعد الأخر.

الثاني: من الظاهر أنه لا إجمال في مفهوم النقص في أدلة الاستصحاب، بعد ما تقدم من لزوم حملها على إرادة الاستمرار، فليس المراد به إلا رفع اليد عن استمرار الشيء عند الشك فيه.

إلا أنه حيث كان ذلك موقوفاً على اتحاد القضية المشكوكة مع القضية المتيقنة المتوقف على اتحاد موضوعهما لمتصرع على تعيين القضية المتبقية كان صدق النقص موقوفاً.

أولاً: على تعيين موضوع القضية لمتبقية

وثانياً: على إحرار اتحاد القضية لمشكوكة في ذلك، وبقيائه حين الشك وعلى هذا يتعين الجري في كلا الأمرين على ما ذكرناه في الأمر السابق، ليرجع في تعيين موضوع القضية لمتبقية إلى ما يستفاد من الأدلة الشرعية بحسب ما يفهمه العرف منها، فإن لم تب ببيانه أو لم تكن القضية شرعية، بل خارجية، كما في استصحاب كربة لماء، فعين الرجوع في تحديد الموضوع للعرف بحسب ما يدركونه بطبعهم، وإن لم يتيسر لهم في مورد تعيينه لزم

التوقف ولم يجر الاستصحاب، لعدم إحرار موضوعه.

وكذا الحال في اتحاد موضوع القضية المشكوكة مع موضوع القضية المتيقنة إلا أنه حيث لم يتصد الشرع لبيان الاتحاد، لتكفل الأدلة الاجتهادية بتشريع الأحكام ثبوتاً من دون مظهر لمقدم الشك، وتكفل دليل الاستصحاب بحكم الشك بعد الفراغ عن الاتحاد وصدق البقاء، تعين الرجوع فيه للمعرف لا غير.

فإن فرض توقفهم عن الجرم بالاتحاد لم يجر الاستصحاب، والمتبع في المقامير التطبيق الحقيقي بظواهرهم، دون التسامحي أو الدفي، كما ذكرنا.

الثالث: أن الموضوع بمعنى المعروض يختلف باختلاف القضايا المستصعبة، فقد يكون جريئاً، كإمده في استصحاب طهارته وكريته، وقد يكون كلياً، كالدينار في استصحاب اشتغال الدمة به، والصلاة في استصحاب وجوبها وغيرها من موضوعات الأحكام التكليمية، لوصوح أن التكليف يرد على الماهيات الكلية ذات الأفراد الكثيرة، وليس وجود الفرد في مقام الامتثال إلا مسقطاً للتكليف، كما يكون تسييم الفرد في مقام الوفاء مسقطاً للدين.

وحمل التكليف على بعض لأموال الجزئية كسنة التحريم للمرأة، ووجوب الإكرام لزيد لا يحلو عن تسامح، بل الأمور الجزئية في ذلك قيود لموضوع التكليف، وهو فعل المكلف المتعلق بها.

كما أن الموضوع قد يكون أمراً واحداً، لكون العرض المحمول في القضية من الأمور الحقيقية، كالكرية والطهارة القائمتين بالماء، والعدالة والفسق القائمتين بزيد، وقد يكون متعددأ، لكون العرض أمراً إضافياً لا يقوم بشيء واحد، كالمجاورة القائمة بالمتحاورين، والزوجة القائمة بالزوجين، والتكليف القائم بالمكلف والمكلف به، والدين القائم بالدائن والمدين والمال

إذا عرفت ذلك، وعرفت الضوابط العامة في حريان الاستصحاب فاللازم النظر في القضية الفعلية المتيقنة التي يراد استصحابها، فإن كانت شرعية، كزوجية المرأة، ونجاسة الماء المتغير، ووجوب الصلاة، لزم النظر في موضوعها واحداً كان أو متعدداً، فإن كان جزئياً - كالإنسان المعروض للتكليف، والمرأة المعروضة للزوجية، والماء المعروض للنجاسة - فاختلاف حالاته لا يمسح من الاستصحاب، لأنه لا يوجب تعدده، وإن احتل دخنها في التكليف، لما ذكرناه آنفاً من امتناع تقييد الجرحي، وعدم تقومه بالحالات الطارئة عليه، فلو كانت دخيلة في التكليف كانت من سنح لعل، التي لا يوجب تعددها تعدد الموضوع ولا الحكم حقيقة بنظر العرف، وإن كان قد يوجب تعددهما تسامحاً ومجاراً، لعدم الاعتداد بذلك.

إلا أن يكون الطارئ موجباً لاعتداله عرفاً، وإن كان دقيقاً دقة، كصيرورة البهار ماءً، والثوب رماداً، لعدم الاعتداد بالبقاء الدقي، كما لا يعتد بالبقاء التسامحي

وإن كان الموضوع كلياً - كالمال الذي تشعل به الدمة في الدين، والعمل الذي يكون مورداً للتكليف - فمن لظاهر أن الكلي يقبل الإطلاق والتقييد، وأن تقييد موضوع الحكم موجب لمباينته لفاقده لتقييد.

فإن علم بتقييد الموضوع بقيد مفقود حين الشك، واحتمل التكليف بالفاقد حينئذٍ - ولو لأنه الميسور - فلا مجال للاستصحاب، لتعدد الموضوع حقيقة، خلافاً لما يظهر منهم في بعض موارد من الرجوع له، إكتفاءً منهم بالتسامح العرفي، إما في نفس موضوع القضية المتيقنة، بفرصه الأعم من واجد القيد وفاقده، تغافلاً عن أخذ القيد، أو في نحاد فاقد القيد مع الواجد، تنزيلاً له

منزله وقد ذكرنا أنه لا تعويل على التسامح في المقامين.

وإن احتمل تقييد الموضوع بالتقيد المفقود لرم الرجوع لأدلة الحكم الشرعي، ونحوها، كسب الإشغال بدمه في الدين، فإن أحرزها الإطلاق فهو، وإلا فحيث لا مجال للرجوع للعرف، لعدم الطريق لهم لمعرفة مثل ذلك، يتعين الثوق وعدم الرجوع للاستصحاب، لعدم حراز الموضوع. هذا كله إذا كانت القضية المتينة شرعية.

ومنه يظهر حال ما لو كانت خارجية، ككربة الماء، وسياص الثوب ونحوهما، فإنه حيث لم يكن للشرع دخل فيها يتمين الرجوع في تعيين موضوعها واتحاده مع موضوع القضية المشكوكة للعرف، ويكون المعيار على تطبيقه الحقيقي، دون التسامح، كما لا اعتمد على النظر العقلي الدقي. فإن لم يتس للعرف بتحديد الموضوع أو الحكم بالاتحاد لم بحر الاستصحاب.

هذا تمام الكلام في المعيار في الموضوع، الذي يشي عليه الكلام في الاستصحاب في كثير من الموارد، وقد حرجنا فيه عن كثير مما ذكرناه. وتنحصر الفرق يساً وبينهم بملاحظة أمور

الأول: أن المراد بالموضوع المعروف، لا مطلق ما له دخل في الحكم وقد وقع الخلط منهم في ذلك.

الثاني: أن الكلام في معيار الاستصحاب من نظر عقلي أو عرفي أو دليل شرعي ليس بالإضافة إلى نفس النفس، لعدم الشك في مفهومه، بل ولا في مصداقه، بل في مشأ صدقه، وهو تحديد موضوع القضية المتينة، واتحاده مع موضوع القضية المشكوكة

الثالث: أنه لا يعتمد بتسامح عرفي، بل المعيار على ما يفهمه العرف من دليل الحكم، أو بنفسه في مورد فقد دليل مع ملاحظة تطبيقه الحقيقي. كما لا

يعتد بالنظر الدقي، وما يظهر منهم من التدفد بين النظر التسامحي، والتدقيق العقلي، ومفاد الدليل في غير محله، بل هك واسطة بين الجميع، وهو النظر الحقيقي العرفي بعد الرجوع للدليل أو للارتكازيات عند فقده، كما هو الحال في تطبيق سائر العناوين الشرعية.

الرابع: أن محل الكلام هو الموضوع في القضية المعينة المثبتة، لا ما يكون عنواناً للموضوع في القضية الكلية للإنشائية.

الخامس: أن التقييد إنما يستعمل في الموضوعات الكلية، دون الموضوعات الجزئية، بل كل ما يكون دحيلاً في ثبوت الحكم لها يكون خارجاً عن الموضوع بمعنى المعروف، الذي هو محل الكلام.

وهذه الأمور وإن كان من القريب ماؤهم عليها، إلا أن إعمالها في المقام أوجب كثيراً من الاضطراب وسأله صيحاته وبغالى التوفيق والتسديد، وهو حسينا ونعم الوكيل.

تذييل

ذكر شيخنا الأعظم رحمه الله أنه لابد في حريان الاستصحاب من إحراز بقاء الموضوع - الذي هو بمعنى معروف المستصحب - على السحر الذي كان معروفاً في السابق من تقررره دهماً أو وجوده خارجاً، قال: «فزيد معروف للقيام في السابق بوصف وجوده الحارحي، وللوجود بوصف تقررره دهماً، لا وجوده الخارجي».

واستدل على اعتبار هذا الشرط بأنه لو لم يعلم لاحقاً بتحقق الموضوع بالوجه المذكور فإذا أريد بقاء المستصحب العارض له، فإما أن يبقى في غير محل وموضوع، وهو محال، لاستحالة قيام العرض بنفسه، أو يبقى في موضوع

آخر، ولا مجال له إما لامتناع انتقال تعرض عن محله، أو لعدم كونه مورد الأثر، لأن الأثر قائم بوجوده في الموضوع لأول، بل وجوده في الموضوع الثاني أمر حادث مسبوق بعدم، فلا مجال لاستصحابه، بل يتعين استصحاب عدمه.

وقد استشكل في ذلك المحقق الخراساني رحمته الله في الكفاية بما أوصحه في حاشيته على الرسائل بقوله: «إن المحال إما هو الانتقال والكون في الخارج بلا موضوع بحسب وجود العرض حقيقة، لا بحسب وجوده تعبدًا، كما هو قضية الاستصحاب، ولا حقيقة لوجوده كذلك إلا ترتيب آثاره الشرعية وأحكامه العملية، ومن المعلوم أن مؤنة هذا بوجود حقيقة»

وهو بظاهره كما ترى ضرورة أن التعبد إنما يكون بالوجود الحقيقي في طرف الشك فيه، فما هو موضوع الأثر واقعاً - وهو الوجود الحقيقي - يكون موضوعاً للتعبد وهو مورد الأثر والعمل، لإمر آخر غير، فمع فرض امتناع استمرار الوجود الحقيقي - لعدم الموضوع - يقطع بعدمه، فكيف يمكن التعبد به ظاهراً؟

نعم، يمكن التعبد بوجود آخر ليس بقاء للوجود الأول، وهو خارج عن محل الكلام.

والأولى في الجواب عما ذكره شيخنا الأعظم رحمته الله أنه إما يقتضي امتناع التعبد بقاء المستصحب إذا علم ارتفاع الموضوع، وليس هو مورداً لشك من أحد.

كما أنه ليس موردًا للاستدلال المذكور، بل محل الكلام - كما يظهر من صدر كلامه وذيله - هو صورة الشك في بقاء الموضوع، والدليل المذكور لا يهض به، إذ مع الشك المذكور يحتمل بقاء المتيقن سابقاً، ولو لاحتمال بقاء موضوعه، وهو كاف في الاستصحاب.

ولذا لا إشكال ظاهراً في أن الأثر لو كان مترتباً على بقاء العرض بمفاد كان الثامة من دون أخذ انتسابه للموضوع الحاصل أمكن استصحابه مع الشك في بقاء موضوعه، فيقال. كان البياض موجوداً فهو كما كان، وإن احتمل انعدام موضوعه الذي علم سابقاً وجوده فيه

نعم، لو علم بانعدامه علم بانعدام العرض، بناءً على امتناع قيام العرض بنفسه وانتقاله عن محله، فيمتنع استصحابه

هذا، ولا ينبغي الإشكال في لزوم إحراز بقاء الموضوع لو كان أثر المستصحب متعلقاً عملاً به، كما في استصحاب عدالة ريد لإثبات حوار الائتمام به، واستصحاب طهارة الماء لإثبات حوار شربه، فإنه ما لم يحرز بقاء ريد والماء لم ينفع استصحاب الطهارة والعدالة في ترتيب الأثرين المذكورين، بل لابد فيه أيضاً من إحراز اتحادهما مع مورد العمل، كالشخص الذي يؤمن به، والماء الذي يشرب، ولا يكفي إحراز بقائهما، لأن لزوم إحراز البقاء والاتحاد ناشئ من خصوصية في الأثر، وإن تمت أركان الاستصحاب وشروطه بدونه

والمهم في المقام هو الكلام في لزوم وجود الموضوع مع قطع النظر عن خصوصية الأثر، كما لو ورد: إن كان ماء الكوز طاهراً فتصدق بديرهم، وأريد استصحاب طهارة ماء الكوز عند الشك في وجود ماء في الكوز، وحاصل الكلام في ذلك، أن القضية الحملية وإن كانت مركبة من الموضوع والمحمول والنسبة، إلا أن مفادها لما كان هو الحكم بثبوت المحمول للموضوع فهي تقتضي المفروغية عن وجود الموضوع سحر بصلح لانتساب المحمول إليه وحمله عليه، فليس حال الموضوع فيها حال المحمول في كون وجوده جزءاً من مصوبها، بل هو خارج عنه يستفاد منه نرمياً، لتوقعه عليه عقلاً.

من دون فرق في ذلك بين القضية الحبرية في مثل زيد قائم، والانشائية

في مثل هند طالق، والتعديّة الظاهريّة كمفدّد الاستصحاب، لأن اختلاف منخ
الحكم في القضية لا أثر له في اختلاف مفادها.

ومن ثمّ لا يكون مفاد قولنا في مقام لإنشاء: جعلت ريداً ولياً على هذا
الوقف، إلا جعل الولاية بعد المفروعية عن ثبوت الوقف، لا جعل الشئ وقفاً
وجعل الولاية عبه معاً.

وعنى هذا يكون وجود الموضوع بالحو المصحح لانتساب المحمول
إليه شرطاً في جريان استصحاب القضية الحملية، فلا بد من فرصه في رتبة
سابقة عليه

إن قلت: السة لما كانت قنمة بالموضوع موقوفة عليه فالتعبد بها
يستلزم التعبد به ولو تبعاً، ولذا كانت لقضية الحرية كاشفة عن تحقق
موضوعها.

قلت: التعبد بالموضوع تبعاً لا دليل عليه. وأدلة الاستصحاب لا تقتضي
إلا التعبد بانتساب المحمول إليه - ندي هو مفاد القضية الحملية وموضوع الأثر
العملي - في طرف تحقق الموضوع وبعد لمفروعية عنه، فمع عدم ذلك لا
مجال للتعبد بالقضية، لعدم تحقق شرطه، ولا بالموضوع، لعدم سوق
الاستصحاب له.

ومجرد ملازمة التعبد بالمستصحب له لا يقتضيه مع الشك في فعلية
التعبد لعدم إحرار شرطه.

نعم، لو ورد دليل حاص يقتضي جريان الاستصحاب في مثل ذلك كان
كاشفاً عن التعبد بالموضوع تبعاً، دعاً لعموية، بخلاف ما لو كان الدليل هو
الإطلاق، حيث يكفي في رفع لعمريته إعماله في الموارد التي يحزر فيها
الموضوع.

وكذا الحال في الجملة الخبرية، وبها وإن كانت تكشف عن وجود الموضوع للملازمة المبرورة، إلا أن معادها - وهو الإخبار والحكاية - لا يتعلق به حتى تبعاً، إلا مع عناية خاصة من الخبر

إن قلت: لم لا يجري الاستصحاب في نفس لموضوع المفروض سبق اليقين به، ليكون محرزاً بنفسه تمهيداً لجريان استصحاب القضية، فيقال في مثل استصحاب طهارة ماء الكوز عند الشك في وجود ماء في الكوز: كن ماء الكوز موجوداً فهو كما كان، أو كان في الكوز ماء فهو كما كان.

قلت: الموضوع نفسه وإن كان مما له الدخول في الأثر الشرعي، إلا أن أخذه فيه ليس شرعياً مستنداً إلى أحده في كبرى شرعية، لفرض عدم تعرض الكبرى الشرعية في مقام جعل الأثر إلا لمعاد لقضية الحملية التي يراد استصحابها، وإنما هو عقلي ناشئ من تفرع القضية على موضوعها، وترتب الحكم فيها عليه، وهو لا يكفي في جريان الأصل، لما يأتي في مبحث الأصل المثبت من انصراف أدلة التعبد إلى النظر للكبريات الشرعية.

سعم، لو فرض أخذ ذلك في الكبرى الشرعية اتجه الرجوع للاستصحاب، كما لو ورد إن كان في الكوز ماء وكان طهراً فتصدق بدهم، تعيين جريان الاستصحاب في الموضوع، كما يجري في المحمول، إذ يكون موضوع الأثر مركباً من جزئين يجري الاستصحاب في كل منهما. وهو خارج عن محل الكلام.

ثم إن هذا لا يختص بالموضوع الذي هو بمعنى المبتدأ، بل يجري في جميع ما يقوم به المحمول مما لا يصح حمله بنفسه، وإن أخذ في لسان القضية قيداً في المحمول، فقولنا: زيد أعلم من عمرو، كما يقتضي في رتبة سابقة المفروغية عن زيد يقتضي المفروغية عن عمرو

وعليه لا يكون الحكم في القضية متمرعاً على وجود الموضوع أو غيره مما تقدم، بل يكفي فيه تقريره في نفسه، وقيامه بحدوده الماهوية الخاصة به. غاية ما في الأمر أن صدق القضية ولعليه النسبة يتوقف على تحقق الأمور المذكورة، وذلك لا يقتضي لزوم إحرازها، فإن اللازم هو إحراز شرط التعبد، لا شرط الأمر المتعبد به.

فبعد فرض تحديد الموضوع في نفسه لو شك في وجوده لا مانع من استصحاب القضية المتينة التي كانت صادقة حين وجوده كما لا مانع من استصحابها عند الشك في تحقق سائر ما له الدخول في اتصال الموضوع بالمحمول، فكما يصح استصحاب لتعجب لزيد مع احتمال عمله، واستصحاب الحرارة للماء عند الشك في النار، يصح استصحابهما عند الشك في وجود زيد والماء رأساً.

نعم، لو كان تقرير الموضوع وقيامه بحدوده موقوفاً على وجوده لزم إحراز الوجود، كما لو كان الموضوع هو العنوان بما له من الوجود الخارجي، وما هو بالحمل الشايع، من دون أن تؤخذ فيه خصوصية خاصة شخصية محدودة، فإن الموضوع حينئذ لا يتقوم إلا بوجوده، ولا حد له قائم به مستغن عن الوجود، بخلاف ما إذا قام به أحد شخصي خاص، كالأعلام الشخصية، والمعهودات الخارجية الجزئية، فإن حدودها لا تناط بوجودها، بل الوجود طارئ على الحد. ومن هنا يظهر أن استصحاب طهارة ماء الكوز عند الشك في وجوده إنما يجري إذا كان موضوع الأثر هو طهارة الماء الخاص الذي كان موجوداً في الكور سابقاً، فإنه قائم بحدوده الشخصية التي كان عليها حين وجوده سابقاً، وانعدامه لا يمنع من الإشارة للحدود المذكورة في لقضية المستصحة

أما إذا كان موضوعه هو طهارة الماء المقيد بكونه في الكوز بما هو أمر

كلي قابل للتطبيق على كثيرين، والذي يكون بالحمل الشائع معروضاً للطهارة، فهو قائم بالوجود الخارجي، إذ هو بدون مفهوم لا يكون معروضاً للطهارة، ولا موضوعاً لها، فمع عدم إحرار الوجود الخارجي لا يحرز الموضوع الذي تنزع عليه القضية، فلا محال للاستصحاب.

إلا أن يفهم من الأدلة أن كونه في الكور أمر زائد على الموضوع دخیل في الحكم، كالطهارة، فينتج حينئذ استصحابه مثبهاً، للعلم به سابقاً، فيقال: كان الماء في الكوز، وكان طاهراً، فهو كما كان فلا حظ

الفصل الثاني

في شروط الاستصحاب

والمراد بالشروط هنا كل ما هو خارج عن أركان الاستصحاب المقومة لمفهومه ودخيل في جريانه وفعليه ترتب لعمل عيبه، سواء كان وجودياً - وهو الذي يحتص اصطلاحاً باسم الشرط - أم عديمياً - وهو عدم المانع - فانهما معاً محل الكلام في المقام.

والكلام في ذلك يقع في [مبحثين].

المبحث الأول

في أثر الاستصحاب

الاستصحاب كسائر التعبدات الشرعية في الحجج والأصول العملية إما يصح مع ترتب العمل عليه، فلا يحري مع عدم ترتب العمل، لخروج الواقعة عن ابتلاء المكلف، سواء كان المتعبد به موضوعاً خارجياً أم حكماً شرعياً وضعياً أو تكليفياً، إذ ما لم يثبت إلى مقدم العمل يكون التعبد لاغياً عرفاً وعقلاً. مضافاً إلى ظهور عدم التقص في ذلك بعد تعذر حمله على التقص الحقيقي، كما لعله ظاهر.

نعم، لا إشكال في أنه لا يعتبر ترتب العمل على المستصحب بلا واسطة،

بل يكفي ترتيبه بواسطة مترتبة على المستصحب، لوضوح أن ما يترتب عليه العمل بلا واسطة هو الحكم لتكليف، حيث يكون موضوعاً للإطاعة والمعصية. أما الموضوع الحارحي - كالخمرية - والحكم الوضعي - كالزوجة والطهارة - فترتب العمل عليهما إما يكون بتوسط ما يترتب عليهما من حكم تكيفي ولو بواسطة، مع وضوح تضمن صحيحتي زمانة حرمان الاستصحاب في الطهارة الحديثة والخبيثة

بـل لا، إشكال في أن ذلك هو مقتضى إطلاق النقض في أدلة الاستصحاب، لصدقه مع الوسطة عرفاً كما يصدق بدونها هذا، ولا ينهي أن المراد بالواسطة ما يكون وجوده لازماً لوجود المستصحب.

ومن الطاهر أن الملازمة قد تكون انعاقية، كما لو علم إجمالاً بوجود أحد رحلين في الدار، حيث يكون انتفاء أحدهما مستلزماً لوجود الآخر وقد تكون حقيقية ناشئة عن علاقة بين الأمرين، إما لكون المستصحب سبباً للأمر، كاستصحاب السفر المستلزم لوجوب القصر في الصلاة، واستصحاب وجود النار المستلزم لتلف المصمون ووجوب تداركه بدفع بدله، أو مسبباً عن ملزومه، كاستصحاب حرمة وطء المرأة عند بلوغها تسع سنين، المستلزم لحيضها حيثئذ، واستصحاب عدم حيض الجارية، المستلزم لكونها معيبة بجور فسخ بيعها.

أو لكونهما مسببين عن سبب واحد أو سببين متلازمين، كاستصحاب وجوب الصلاة على المرأة عند احتمال حيضها حين العقد عليها، المستلزم لجواز وطئها، واستصحاب عدم تلف الحطب عند احتمال طبع اللحم المستلزم لتعفنه، حيث يشترك تعفن اللحم وعدم تلف الحطب في علة واحدة وهي عدم النار.

كما أن منشأ الملازمة قد يكون شرعياً، كالمثل الأول والثالث والخامس، وقد لا يكون كذلك كبقية الأمثلة.

وقد تردد في كلماتهم بهوص الأمانة بإثبات الأثر العملي مع الوساطة في جميع موارد الملازمة المتقدمة، أما لاستصحاب وسائر الأصول فقد وقع الكلام منهم فيها، فالمعروف بين المتأخرين عدم بهوصها إلا بإثبات الأثر العملي المترتب مع الملازمة الشرعية في مورد تكون الوساطة مسببة عن مجرى الأصل، فلا يحزر بالأصل إلا مجراه أو ما يترتب على مجراه شرعاً من أحكام وآثار ولو مع تعدد الوسائط، دون ما يكون مسألاً لمجراه شرعاً، أو يترتب عليه بملازمة غير شرعية، وهي المسألة لمعنعها في كلماتهم بعدم حجية الأصل المثبت.

أما القدماء فقد يظهر منهم التوسع في العمل بالأصل والتمسك به في بعض موارد الملازمات غير الشرعية.

ولعله ناشئ عن العفلة عن مجالها، حيث لم يتوحدوا لذلك ولا اهتماموا بضبط موارد، وإلا فمن البعد جداً ذهبهم إلى عموم العمل بالأصل مع الملازمة، بل لا ريب في عدم بئانهم على العموم المذكور على صحتة بعد النظر في طريقتهم في الرجوع للأصول.

وكيف كان فالكلام في توجيه عدم ترجوع للأصل المثبت قد يستني على الكلام في مفاد الاستصحاب وبحوه من الأصول الإحرارية.

ولهم في ذلك مبادى مختلفة يبغي لتعرض لها، مع الكلام في توجيه المطلوب عليها.

الأول: أن مفاد الاستصحاب تنزيل مزاده منزلة الواقع، حيث قد يدعى أن مقتضى إطلاق التنزيل ترتب جميع آثار انفع الشرعية المقتضي لترتب آثارها وآثار آثارها، وهكذا مهما تلبست الآثار لشرعية، لتبعية الأثر لموضوعه.

أما الآثار واللوازم غير الشرعية فلا مجال لترتيبها، لقصور الترتيل الشرعي عنها.

كما لا مجال لترتيب آثار الشرعية المترتبة بواسطتها، لأن استعادة جعل الآثار إنما هو في طول جعل موضوعاتها، فمع حرص قصور التنزيل عن جعل تلك الموضوعات لا مجال لاستعادة جعل آثارها.

ويشكل: بأن لازم ذلك عدم حريان لاستصحاب في الأحكام التكميلية، لعدم الأثر الشرعي لها غالباً، بل يحنص أثرها بوجوب الإطاعة وترك المعصية، الذي هو أمر عقلي، وحيث لا إشكال في جريانها فيها، فلا بد أن يكون منياً على التوسع في الأثر الملحوظ في الترتيل وتعميمه لمثل هذا الأثر العقلي. ويسقى سؤال الفرق بين مثل هذا الأثر وغيره من الآثار غير الشرعية.

الثاني: أن معاد الاستصحابات جعل المؤدى بعينه ظاهراً لا غير حيث قد يقال: حيث أن ترتيب آثار المؤدى لشرعية ولو مع تعدد الوسطة إنما هو لتسمية الحكم لموضوعه، حتى مثل وجوب الإطاعة، لأن موضوعه عقلاً أعم من التكليف الواقعي والظاهري، أما غير ذلك من اللوازم غير الشرعية فحيث كانت لازمة للوجود الواقعي فلا مجال لترتيبها، كما لا مجال لترتيب آثارها الشرعية، لعدم تعرض الأصل للأثر ابتداءً، بل يتبع موضوعه، والمفروض عدم جعله هنا. ويشكل: بأن لازم ذلك عدم جريان لاستصحاب في الموضوعات الخارجية، كالحصرية، لعدم قابليتها لجعل شرعي، وحيث لا إشكال في جريانه فيها، فلا بد من كون جعل الأثر هو المصحح لسببه الجعل إليها بعلاقة الملازمة، وذلك كما يجري في الأثر الشرعي المترتب عليها بلا واسطة يجري في الأثر الشرعي المترتب عليها بواسطة اللزم غير الشرعي، لاشتراكهما في الملازمة المصححة للسبب محاراً.

وأما ما ذكره المحقق الخراساني في توجيه قصور الدليل عن شمول الأثر

المرتّب بواسطة غير شرعية من أنه خارج عن المتيقّن من الإطلاق، لأن المتيقّن إنما هو لحاظ آثار نفسه المقتضي لترتيب أثرها الشرعية، دون آثار لوأمره.

فيندفع: بأن المتيقّن بسبب مورد الصحيحين اللذين هما عمدة الدليل في المقام هو ترتيب آثار المستصحب فيما إذا كان المستصحب بنفسه حكماً قابلاً للمجعل، وهو الظهارة الحديثة والحديثة، ولا طريق لاثبات عمومته لكل من الموضوع الخارجي بلحاظ أثره الشرعي لمرتّب عليه بهلا واسطة، والحكم التكليفي الذي يختص بالأثر العقبي، بل إن كان معاد الاستصحاب جعل المؤدى كان قاصراً عن الموضوع الخارجي، وإن كان معاده التزويل بلحاظ الآثار الشرعية كان قاصراً عن الحكم التكليفي، كما ذكرنا.

ثم إن هذين الوجهين متباين على كون مجرى الأصل مجعولاً إن كان قابلاً للمجعل، وكذا أثره تنع أو مقتضى التزويل
وقد يستشكل في ذلك بما ذكره بفصل الأعيان المحققين وسيدنا الأعظم رحمته من أنه يمنع جعل الأثر لمجرى الأصل حقيقة لانعدام موضوعه، كما لو شك في نجاسة الماء المغسول به ثوب بعد تدف الماء، وكما لو نذر المكلف أن يصوم يوم الخميس إن بقي ولده حيّاً، وأن يتصدق بدينارهم على تقدير وحبوب صوم يوم الخميس عليه، فعرض عن ذلك إلى يوم الجمعة، حيث لا مجال لجعل طهارة الماء بعد نلغه، ولا لجعل وحبوب صوم يوم الخميس بعد انقضائه، مع وضوح حريان الاستصحابين، سحو يترتب عليهما طهارة الثوب ووجوب الصدقة.

لكه يندفع: بأن جعل مجرى الأصل أو الأثر مع انعدام الموضوع إنما يمتنع إذا كان انعدام الموضوع ظرفاً للمجعل، أما إذا كان ظرفاً للمجعل مع كون ظرف المجعل هو حال وجود الموضوع، بطير الكشف الانقلابي، فلا مانع منه ولا محذور فيه بعد فرض ترتيب الأثر المعني عليه.

الثالث: أن معاد الاستصحاب تمزيب الشك منزلة العلم في وجوب العمل معه على طبق اليقين السابق.

ولعله مراد بعض الأعيان بمحققين عليهم السلام من أن معاده وجوب العمل حال الشك عمل المتيقن من دون أن يستتبع حملاً لشيء من المؤدى أو الأثر. بل قد يرجع إليه ما ذكره بعض الأعظم عليهم السلام من أن معاده - كسائر الأصول الإحرارية - مجرد تطبيق العمل على مؤدى الأصل، للبناء على أحد طرفي الشك.

وقد ذكر بعض الأعيان المحققين عليهم السلام أن وجوب العمل حال الشك عمل المتيقن يمكن شموله في نفسه للأثار غير الشرعية بلحاظ العمل بأثارها الشرعية، وأنه لا وجه حيث يتقدم تصور الدليل عنها إلا انصرافه إلى تطبيق القضايا الشرعية، فهو وارد لإحراز صغرى فذلك الكبرى، دون غيرها من الكبريات والملازمات غير الشرعية.

ويشكل: بما تقدم في الوجه الأول من أن الاستصحاب الجاري في الأحكام التكليفية لا يكون عالياً بلحاظ تطبيق الكبريات الشرعية، لأن وجوب العمل عليها واطاعتها عقلي، فلا بد من بيان الفارق بين مثل هذا الأثر وغيره من الآثار غير الشرعية.

وأما ما ذكره عليهم السلام من أن منشأ ترتب مثل ذلك كون موضوعه العقلي هو الأعم من الواقع والظاهر.

فهو - لو تم - متفرع على جريان الاستصحاب في موضوع الأثر، ومقتضى الانصراف المدعى عدم جريانه، لعدم الكبرى الشرعية، فليس في المقام ظاهر يكون موضوعاً للمحكم العقلي.

أما بعض الأعظم عليهم السلام فقد وجه عدم حجية الأصل المثبت: بأن مفاد الأصل الإحراري هو تطبيق العمل على مؤدى الأصل للبناء على أحد طرفي الشك،

فالمؤدى إن كان حكماً شرعياً فهو المتعبد به، وإن كان موضوعاً خارجياً فالتعبد به إنما هو ما يترتب عليه من الحكم الشرعي، فإن الموضوع الخارجي - بما هو - غير قابل للتعبد، وحيث لا مجال لتعبد بأثر الوسطة غير الشرعية، لعدم التعبد بموضوعه.

ودعوى: أنه أثر لمجرى الأصل، لأن أثر الأثر أثر، فيترتب تبعاً للتعبد بمجرى الأصل.

مدفوعة: بأن التعبد بمجرى الأصل لا يفتضي التعبد بكل أثر له، ولو كان بواسطة غير شرعية، بل يحتصر بما يترتب بلا واسطة أو بواسطة شرعية.

لكن التأمل في ما ذكره يشهد بأنه غير المدعى، وليس توجيهاً له، لأن اختصاص التعبد بالشيء بالتعبد بأثره الشرعي ولو بواسطة شرعية عبارة أخرى عن عدم صلوحه للتعبد بأثر الوسطة غير الشرعية الذي هو المدعى. فالمهم هو توجيه الاختصاص المذكور، ولم يتعرض ^{بها}

مع أن امتناع التعبد بالموضوع الخارجي يعقبه إما يلزم بحمله على التعبد بأثره الشرعي إذا ورد الدليل فيه بالخصوص، صوناً للدليل المذكور عن اللعوية، نظير ما اعترف به من لزوم حجية الأصل المثبت في ما لو احتضن دليل التعبد بمورد ينحصر فيه الأثر الشرعي بما يترتب بالواسطة غير الشرعية.

أما إذا كان الدليل هو الإطلاق لشامل له وللحكم القابل للتعبد بنفسه، فلا مجال للبناء عليه، لأنه يكفي في تصحيح الإطلاق إعماله في الحكم، ولا يكون الإطلاق حجة في الموضوع بعد توقف شموله له على العناية المذكورة.

والإمكان حجة في ما لو انحصر الأثر بما يترتب بالواسطة غير الشرعية، لتوقف تصحيح شموله للمورد المذكور على التعبد بالأثر المذكور

والتحقيق: أنه كما يمكن التعبد العددي بالحكم الشرعي يمكن التعبد بالموضوع الخارجي، إذ ليس المراد بالتعبد جعل الأمر المتعبد به ثبوتاً شرعاً،

ليكون امتناع جعل الأمر الخارجي راجعاً إلى امتناع التعبد به، بل المراد به جعله إثباتاً، الراجع إلى إحرازه شرعاً، لمقتضي السام عليه عملاً، وذلك كما يمكن في الأحكام الشرعية يمكن في الموضوعات الخارجية، بل هو مقتضى إطلاق دليل التعبد بعد تمامية أركانه فيه

نعم، لابد من ترتب العمل عليه بحو يصح جعل عقلاً ولا يكون لغواً، ولو لمحاظ أثره. وقد تقدم في مباحث لقصع الموضوعي ما له نفع تام في المقام. وحينئذ فإن كان المستصحب حكماً تكليفاً، فحيث كان الإحراز التعدي كافياً في المجرية والمعدية المستتعي للعل عقلاً، تحقق شرط التعبد، وليس العمل المذكور مورداً للتعبد الظاهري، بل هو مما يقطع به تماماً للقطع بموضوعه العقلي، وهو تعبد الشرع بالمحكم.

وإن كان حكماً وصعباً أو موضوعاً خارجياً كان الاستصحاب مقتضياً للتعبد بأثره الشرعي المستتبع للتعبد بأثره الأثر، حتى ينتهي إلى المحكم التكليفي العملي، لتفريق صفري كبريات الأثر الشرعية بسبب الاستصحاب، لأن إحراز الموضوع مستتبع لإحراز أثره، لتسوية التعبد بالأثر للتعبد بموضوعه عرفاً.

وأما اللوارم غير الشرعية فلا مجال لإحرازها، لعدم الملازمة العقلية ولا العرفية بين التعبد الشرعي بالشئ والتعبد بأثره ولوازمه غير الشرعية، بل استفادة التعبد بها تبعاً له محتاج إلى عاية لا يقتضيها الإطلاق.

كما لا مجال لإحراز آثار تدب اللوارم بعد عدم إحراز موضوعاتها، لأنها وإن كانت آثاراً للمستصحب في الحمدة، من باب أن أثر الأثر أثر، إلا أن الانتقال من المستصحب لآثاره مهما تسلسلت إنما هو بتبع إحراز موضوعاتها من جهة الملازمة المذكورة، لا ابتداء، فمع فرض عدم إحراز موضوعات تلك الآثار، لكونها لازمة غير شرعية للمستصحب، لا مجال لإحراز تلك الآثار. وترتيبها على المستصحب في الجملة لا يجعله موضوعاً لها، لأن موضوعية الموضوع للأثر

منوطة بأخذه في دليل جعله، ولا يكفى ترتيبه عليه في الجملة، ولذا كان إحراز الآثار المترتبة بالوسائل الشرعية في طول إحراز موضوعاتها على تسلسلها، لا بسبب إحراز المستصحب والتعبد به رأساً.

كما لا مجال أيضاً لترتيب السبب الشرعي للمستصحب - كالحيص في استصحاب حرمة الوطء - لعدم تسعية التعبد بالسبب للتعبد بالسبب، ولا ملازمة بينهما لا عرفاً ولا عقلاً. ولا أقل من حروجه عن المتيقن. فلاحظ

ثم إنه قد يستدل على عدم حجية لأصل المثبت بأنه لا ثمرة للبراع في حجته في مورد تكون الوساطة غير الشرعية لشيء هي موضوع الأثر شرعاً نفسها مورداً لاستصحاب موافق له عملاً، لتسامية أركانه فيها، للاستغناء باستصحابها عن استصحاب ملوومها، كما لو شك في وجود النار المستلزم للتلف الموجب للصمان، فإن استصحاب عدم التلف لإثبات عدم الصمان يعنى عن استصحاب عدم النار لإثباته.

وكذا لو كان الأثر الشرعي المترتب بالوساطة غير الشرعية بنفسه مورداً للاستصحاب المذكور.

وإما تظهر الثمرة في ما لو لم يكن هو ولا الوساطة مجرى له، والالتزام بحجية الأصل المثبت في مثل ذلك مستلزم لسقوطه غالباً بالمعارضة، لجريان الاستصحاب المعارض في الوساطة أو الأثر، فكما يكون مقتضى استصحاب النار - بناءً على الأصل المثبت - ثبوت الصمان، كذلك يكون مقتضى استصحاب عدم التلف هو عدم الصمان، فلا أثر لحجية الأصل المثبت.

بل بناءً على ذلك كما يكون الاستصحاب في المذكور معارضاً للاستصحاب في الأثر المترتب بالوساطة غير الشرعية، فإنه يكون معارضاً له في الأثر المترتب بلا واسطة، أو بوساطة شرعية، للملازمة الواقعية بين مفاد الاستصحاب المذكور وانتفاء الأثر لمذكور، فيكون حجة بناءً على الأصل

المثبت، ويعارض مفاد الأصل فيه، فكما يكون استصحاب النار المستلزمة للتلف والصمان حجة في إثبات الصمان يكون استصحاب عدم الضمان أو عدم التلف المستلزم لعدم النار حجة في ثبات عدم النار وعدم ترتب آثارها الشرعية المترتبة باستصحابها، وذلك يوجب قلة لفائدة في الاستصحاب، بل ندرتها، لاختصاصها بما إذا لم تتم أركان الاستصحاب المعارض في شيء من الأثر ولو أزمه.

ولعله إلى هذا نظر من استدل على عدم حجية الأصل المثبت - تبعاً لكاشف العطاء - بلروم التعارض في حجاب الثابت والمثبت، كما حكاه شيخنا الأعظم رحمته.

لكن هذا كنه مبني على كون مرجع القول بالأصل المثبت إلى حجية الأصل في جمع لوarm محرم على اختلاف أقسامها المشار إليها في صدر المبحث، على نحو حجية بعض الأمارات، كالبينة، لدعوى: أن التلازم بين الشئيين يقتضي التلازم بينهما في التعبد، كما قد يناسب بعض موارد تمسكهم بالأصل المثبت.

أما لو كان مبني القول بحجية لأصل المثبت أن تبعية التعبد بالشيء للتعبد بآثاره تشمل الآثار غير الشرعية، أو لآثار لشرعية المترتبة بوسائل غير شرعية، فإن ذلك يقتضي اختصاص حجية لأصل المثبت بما إذا كان اللازم مسبباً عن مجرى الأصل وأثراً له، كالتلف المسبب عن النار المستصحبة، دون غيره، بأن كانت الملازمة اتفاقية، أو حقيقية ناشئة عن كون مجرى الأصل مسبباً عن اللازم، أو كونهما مسببين عن سبب واحد.

وحينئذٍ فإشكال المعارضة كما يجري في الأصل المثبت يجري في غيره، لأن الأثر الشرعي أيضاً قد يكون مجرى لأصل معارض للأصل الجاري في موضوعه.

ويحصر دفعه في المقامين بما تقرر في محله من أن الأصل الجاري في السبب حاكم على الأصل الجاري في المسبب فكما يكون استصحاب طهارة الماء حاكماً على استصحاب نجاسة الثوب، للسببية بينهما شرعاً، فليكن استصحاب النار حاكماً على استصحاب عدم التلف، للسببية بينهما واقعاً. فلاحظ.

بقي في المقام أمور..

الأمر الأول: قد يستثنى من عدم ترتب الأثر المترتب على المستصحب بواسطة أو بملازمة غير شرعية موارد..

الأول: ما ذكره شيخنا الأعظم رحمته وغير واحد من أن الواسطة التي يترتب عليها الأثر حقيقة إذا كانت خفية بحيث يعد الأثر عرفاً من آثار المستصحب، إعمالاً للواسطة فلا يسعد صلوح الاستصحاب للتعبد بالأثر المذكور، ويكون ذلك مستثنى من عدم حجية الأصل المشت. وقد مثل لذلك بأمرين..

الأول: استصحاب بقاء رطوبة أحد المتلاقيين إذا كان أحدهما نجساً، لإحراز تحس الآخر، مع أن تحسنه من آثار سرية النجاسة الملازمة لبقاء الرطوبة

الثاني: استصحاب عدم دخول شوال يوم الشك لإحراز كون غده عيداً، ليرتب عليه أحكامه من الصلاة والعطرة وغيرهما، مع كون التلازم بين الأمرين خارجياً لا شرعياً.

ويشكل . أولاً: بأنه لا ضابط لحفاء الواسطة، إذ لا يتضح الفرق بين الاستصحابين المذكورين واستصحاب بقاء الماء في الحوض لإثبات طهارة ما وقع فيه، التي هي من آثار لازمة المحارحي، وهو إصانة الماء له، واستصحاب بقاء حياة المورث إلى حين إسلام الوارث، لإثبات إرثه منه، الذي هو من آثار لازمة،

وهو موته بعد إسلامه، مع اعتراؤه ^{بأن} الاستصحابين المذكورين من الأصل المثبت الذي لا يجري.

بل لا يحتمل من أحد توهم خفاء الواسطة في مثل آثار العيد، حيث لا ريب في نسبتها عرفاً لموضوعها الشرعي، وهو العيد، لا للمستصحب، وهو بقاء رمضان في اليوم السابق، فلا بد من كون منشأ التمسك بالأصل المذكور أمراً آخر غير خفاء الواسطة.

وثانياً، بما يستفاد من غير واحد مما. حاصله: أن النظر العرفي إن رجع إلى فهم العرف من الكرى الشرعية أن لموضوع هو المستصحب لا الواسطة فلا إشكال في العمل عليه، لأن لمرجع في فهم القضايا والكريات الشرعية هو العرف، ويخرج عن الأصل المثبت، كما لا يخفى.

وإن رجع إلى التسامح في سبب الأثر بعد فرض كون موضوع الأثر هو الواسطة فلا وجه له بعد حروجه عما يستفاد من كبرى الاستصحاب من التعدد بالمستصحب المستتبع للتعدد بآثاره لا غير، ولا عبرة بالتسامح العرفي في نسبة الأثر، الراجع إلى التسامح في كرى تطبيق الاستصحاب، كما تقدم ما نظيره في بحث موضوع الاستصحاب.

وقد أحاب عن ذلك المحقق الحراساني ^{في} حاشيته على الرسائل: بأن المستفاد من كبرى الاستصحاب هو لزوم ترتيب ما بعد عرفاً من آثار المستصحب وإن لم يكن كذلك حقيقة، لأن حمل التزويل في دليل الاستصحاب على كونه بلحاظ الأثر إنما هو بمقدمات المحكمة، ولا تفاوت بحسبها بين آثار المستصحب وآثار الواسطة إذ عدت من آثار المستصحب عرفاً.

فالتسامح العرفي في نسبة الأثر للمستصحب موجب لكونه من الصغريات الحقيقية لكبرى الاستصحاب، لا التسامحية، ليتوجه الإشكال فيه

بعدم العبرة بالتسامح العرفي في التطبيق

وفيه: أن الأثر لم يؤخذ بمفهومه في كبرى الاستصحاب، كي ينظر في إطلاقه بضميمة مقدمات، لحكمة، بل ليس مفاد كبرى الاستصحاب إلا التعبد بالمستصحب، والانتقال للأثر إما هو بضميمة ما أشرنا إليه من تبعية التعبد بالأثر للتعبد بموضوعه بنحو لا يمكن انعكاس بينهما عرفاً، ولا إطلاق لذلك يعم جميع الآثار، بل هو مختص بالآثار الشرعية الحقيقية التي تضمنتها الكبريات الشرعية، ولا أقل من كونه المنبثق من الملازمة المذكورة، فالتسامح العرفي في سمة الأثر للمستصحب لا يوجب إلا صحة تطبيق المورد لمحافظة الملازمة المذكورة تسامحاً.

ومنه يظهر اندفاع ما ذكره بعض لأهيا المحققين عليه السلام من أن الانصراف الموحى لقصور كبرى الاستصحاب عن الآثار المترتبة بواسطة غير شرعية محتصر بصورة عدم خفاء الواسطة، بنحو يجعل الأثر أثراً لها، لا للمستصحب. وجه الاندفاع: أن الانصراف فرع الإطلاق، وقد عرفت معه.

مع أن الانصراف الذي ادعاء هناك هو انصراف التبريل فهي دليل الاستصحاب إلى تطبيق الكبريات الشرعية، ومن لظاهر أن التسامح في نسبة الأثر للمستصحب لا يجعله مفاد الكبرى لشرعية.

إلا أن يرجع إلى دعوى أن المراد بالكبريات الشرعية ما يعم الكبريات التسامحية. وهو ممنوع.

الثاني: ما ذكره المحقق الحراسي عليه السلام: وهو أن يكون وصوح التلازم بين الواسطة والمستصحب بنحو يعد معه أثر الواسطة أثراً للمستصحب،

وقد استدل عليه بما تقدم منه في حفاء الواسطة من عموم الإطلاق له، حسبما يستفاد منه عرفاً.

ويظهر الجواب عنه مما تقدم في خفاء الواسطة، بل هو أولى بالإشكال

منه، لأن فرص وضوح الملازمة ملازم لمرض عدم الغفلة عن الواسطة،
فتتخصص نسبة أثرها للمستصحب في المجاز الذي لا إشكال في عدم العبارة به
في أمثال المقام.

الثالث: ما ذكره هو موقف أيضاً، وهو أن يكون التلازم من الوضوح بحيث
يوجب التلازم بينهما في مقام التبريل عرفاً، فيكون الدليل على التنزيل في
المستصحب دليلاً على التبريل في الواسطة، فترب أثر الواسطة في ذلك ليس
ناشئاً من التنزيل في المستصحب ابتداءً - كما هو المدعى في الموردين
السابقين - بل من جهة استلزام التنزيل فيه لتبريل في الواسطة الموجب لترتب
أثرها.

ولا يحفى ابتداء ما ذكره على أن مفاد لاستصحاب التنزيل بلحاظ الأثر
ومن ثم استشكل في ذلك بأنه موقوف على فرص الأثر للمستصحب
بمنه، كي يمكن فرض التنزيل فيه بمحاظ ويستفاد تبعه التنزيل في الواسطة
أما مع عدم الأثر له، فلا موضوع للتنزيل فيه، كي يستلزم التنزيل في الواسطة.
وقد دفع ذلك - مضافاً إلى عدم الفصل - بإمكان دعوى: أن التلازم بين
الشيئين بالنحو الموجب للتلازم بينهما في مقام التنزيل يورث أن يلاحظ شيئاً
واحداً ذا وجهين كان له الأثر بأحدهما، أو شيئين لهما أثر واحد، فيصح تنزيل
كليهما بلحاظ هذا الأثر.

لكنه كما ترى إذ لا يجدي عدم الفصل، ولا سيما في مثل هذه المسألة
مما هو حديث التحرير لا مجال لمعرفة رأي القدماء فيه.

واقترضاء التلازم بين الشيئين لملاحظتهما شيئاً واحداً ذا وجهين، أو
شيئين لهما أثر واحد، متى على التسامح الذي تقدم غير مرة عدم التحويل عليه
في العمل بالأدلة.

نعم، قد يندفع الإشكال المذكور بناءً على ما تقدم من أن مفاد

الاستصحاب - كسائر الأصول الإحرارية - ليس هو التثزيل، بل التعبد الذي لا يبتني على ملاحظة الأثر، وإنما يلزم ترتب العمل عليه دفعاً للغويته، حيث قد يدعى حيثئذ أنه يكفي في رفع لغويته ترتب العمل عليه بالمحافظ أثر لازمه المذكور، ويأتي تمام الكلام فيه.

هذا، ولكن الملازمة المدعاة في المقام إن كانت عرفية واقعية مع قطع النظر عن شخص الدليل في المسألة، بمعنى، أن العرف بمرتكزاته يرى أن التعبد بالشئ كما يقتضي بطبعه التعبد بأثره الشرعي يقتضي التعبد بلازمه مع وضوح الملازمة.

فهي ممنوعة حداً، بل وصوح الملازمة من الجهات الإيجابية، والشبهة المذكورة من الجهات الثبوتية، فلا سحبة بينهما ارتكازاً.

وإن كانت قائمة بمفاد الدليل، بمعنى: أن وصوح الملازمة لما كان موجعاً لانتقال الذهن من الملزوم إلى اللازم فهو يستلزم ظهور دليل التعبد بالملزوم في التعبد باللازم، فهي لا تنفع مع كون دليل التعبد بالملزوم هو الإطلاق، كما هو الحال في استصحابه المستمد من إطلاق عدم نقص اليقين بالشك، لعدم ظهور الملزوم في خصوصية الملزوم بعونه، كي ينتقل بسبب وضوح الملازمة إلى لازمه المذكور، وإنما تنفع مع اختصاص دليل التعبد بالملزوم بعوانه الذي تقوم به الملازمة.

ومع استعادة التعبد بعدم الحجاسة وعدم الحرمة من دليل قاعدتي الطهارة والحل، فإن الدليلين وإن تصعبا بالمطابقة تنعبد بالطهارة والحل، إلا أن ظهور ملازمتيهما للعدمين المذكورين يوجب ظهورهما بدلالتهما الالتزامية في التعبد بهما، بنحو يترتب الأثر المعلق عليهما.

لكن هذا راجع في الحقيقة إلى سعة مفاد دليل الأصل وحجية دلالاته الالتزامية التي لا إشكال فيها، لا حجية الأصل المثبت.

ومنه يظهر حال ما ذكرنا من الجواب عن إشكال اختصاص ذلك بما إذا كان للملزم أثر يصح التعبد بلحاظه. فإن ارتفاع لغوية التعبد بالملزم بلحاظ أثر لازمه المذكور إنما يصلح للاستدلال مع اختصاص الدليل بالملزم المذكور، لانحصار ارتفاع الغوية به حيث، أما إذا كان الدليل هو الإطلاق فيكفي في رفع لغويته تربله على غير المورد المذكور.

هذا كله مع أن عدم التفكيك بين المستصحب والواسطة في التعبد لوضوح الملازمة بينهما - كما في امتضايين - ملازم لعدم التفكيك بينهما في اليقين والشك، فيجري الاستصحاب في نفس الواسطة ويعني عن استصحاب ملزومها.

ولو فرض عدم التلازم بين الأمرين في اليقين، لتوقف التلازم بينهما على أمر خارج عنهما عبر موجود حال اليقين بالملزم موجود حال الشك فيه، فلا وجه لعدم التفكيك بينهما عرفاً في التعبد، لأن الملازمة الاتعاقية بين الشئيين بسبب بعض العوارض الخارجية لا توجب ذلك، وإلا كان الأصل المشت حجة مطلقاً

نعم، قد يكون ملاك التلازم بين الأمرين موجباً للتلازم بينهما في التعبد عقلاً، فتوث التعبد بأحدهما ولو بإطلاق لدليل كاشف عقلاً عن التعبد بالآخر. ولا مانع من إثبات مثل هذه العناية بالإطلاق.

وليس نظيراً لما سبق في ما لو انحصر الأثر بلازم المستصحب، فإن العناية هناك شرط في شمول الإصلاق للمورد، فلا يصلح الإطلاق لإثباتها. أما هنا فهي تابعة لشموله له، فمع فرض شموله لعجبة الإطلاق يتعين البناء عليها. وليس المعيار في الملازمة المذكورة بين التعبدين ووضوح الملازمة بين الأمرين المتعبد بهما - كما ذكره ^١ - بل يكفي ما ذكرنا من كون منشأ الملازمة بينهما ثبوتاً يقتضي الملازمة بينهما تعبداً، وإن كانت الملازمة خفية.

ولعل منه التلازم بين وجوب الشيء ووجوب مقدمته أو حرمة صده،
 وفعلية التكليف بالأهم وسقوط التكليف بغيرهم، ونحوها. لقرب أن تكون
 الجهات العقلية الارتكازية التي قيل لأجلها بالملازمة ثبوتاً تقتضي الملازمة
 تبعداً. فتأمل جيداً.

لكن ذكر المحقق الخراساني رحمته في حاشيته على الرسائل في توجيه
 ترتيب مثل هذه الآثار ومثل وجوب الإطاعة مع أن ترتبها ليس شرعياً؛ أن
 موضوع الملازمة عقلاً هو الأعم من لوجود الواقعي والتعدي الطاهري، فيكون
 الاستصحاب محققاً للمبروم واقعاً مستتبع لنحقق لازم واقعاً أيضاً، لا تبعداً
 وهو كما نرى؛ إذ كيف يمكن دعوى وجوب المقدمة أو حرمة الضد
 شرعاً واقعاً، مع عدم وجوب ذي لمقدمة أو الضد شرعاً إلا ظاهراً؟ بل حتى
 وجوب الإطاعة الذي هو من الأمور العقلية الثانية سلاك شكر المصمم نابع
 للتكليف الواقعي.

بعم، فعلية العمل على طبق التكليف ووجوب طاعته بملاك دفع الضرر
 المحتمل تامة لتجره، والمعيار في التحرز مطلق الإحراز وحدانياً كان بالقطع،
 أو تعدياً بالاستصحاب أو غيره، فتأمل جيداً.

الأمر الثاني: قد تضمنت بعض الأدلة شرعية بيان التلازم بين أمرين من
 دون أن يكون أحدهما أثراً للآخر، بل قد يكونان أثرين لموضوع واحد، مثل
 قوله عليه السلام: «إذا قصرت أفطرت، وإذا فطرت قصرت» ^(١).

والظاهر أن استصحاب أحد التلازمين في مثل ذلك يقتضي ترتيب الآخر،
 فإن الملازمة المذكورة سيقت لبيان تبعده بأحدهما عند ثبوت الآخر، فأحدهما

(١) الوسائل ج. ٥، باب ١٥ من أبواب صلاة المسافر حديث ١٧ وج ٧، باب ٤ من أبواب من يصح
 منه الصوم حديث ١، وقريب منه في حديث ٢ من باب المذكور.

العنوان عليه. من دون فرق في ذلك بين لعنوان الذاتي، كالإنسان، والعرضي الحقيقي، كالأبيض، أو الاعتباري، كالزوح، أو الانتزاعي كالجزة والشرط، والظاهر عدم الإشكال في شيء مما ذكرنا بعد التأمل في المعاني المتقدمة، والنظر في حال الأدلة.

لكن قال المحقق الحراسني ^{رحمته} في كفايته. «لا تفاوت في الأثر المترتب على المستصحب بين أن يكون مرتباً عليه بلا وساطة شيء، أو بوساطة عنوان كلي ينطبق عليه، ويحمل عليه بالحمل الشيع وينتجده معه وجوداً، كان منتزعاً عن مرتبة ذاته أو بملاحظته بعصر عوارضه، مما هو خارج المحمول، لا المحمول بالصميمه، فإن الأثر في الصورتين إنما يكون له حقيقة، حيث لا يكون بخلاف ذلك الكلي في الخارج سواء، لا لغيره مما كان مبثاً معه أو من أعراضه مما كان محمولاً عليه بالصفة، كمواده - مثلاً - أو بياضه. وذلك لأن الطبيعي إنما يوجد بعين وجوده، كما أن لعرضي - كالملكية والعصبية ونحوهما - لا وجود له إلا بمعنى وجود مشأ انتزاعه، فالعرد أو مشأ الانتزاع في الخارج هو عين ما رتب عليه الأثر. لا شيء آخر، فاستصحابه لثرتة لا يكون مثبت، كما توهم».

فإنه قد يظهر منه خصوصية العناوين الذاتية والعرضية الاعتبارية المنتزعة مما هو خارج المحمول من بين عناوين المذكورة بل يظهر من صدر كلامه إمكان ترتيب الأثر على المستصحب من دون توسط عنوان كلي، مع وضوح امتناع ذلك بعد النظر في حال أدلة لأحكام، لو صوح كون المأخوذ فيها هو العناوين الكلية ولذا كان كلامه في غيبة الغموض والاشكال.

ومن ثم لم يبعد كون مراده من توسط لعنوان ليس هو العنوان المستصحب، بل عنوان آخر يلزم المستصحب وهو يتزع منه، ويكون قد أشار بكلامه هذا - على قصور فيه - إلى ما ذكره في حاشية الرسائل في توجيه

جريان بعض الأصول التي قد يدعى أنها مشتة،

قال **تتو**: «أحدها: ما لو نذر التصديق بدرهم ما دام ولده حياً، حيث توهم أن استصحاب حياته في يوم شك فيها لإثبات وجوب التصديق مثبت، فإنه يكون أثر الالتزام به في يوم كان ولده حياً فيه، فإن نذره كذلك مع حياته في يوم يلزم الالتزام بوجوبه فيه عقلاً، فلا يحكم بوجوب التصديق باستصحابها إلا بواسطة ما لارمها عقلاً، وهو نذره ولاشراؤه من باب وجوب الوفاء بالنذر، وإلا فوجوب التصديق ما كان مرتباً على حياة الولد في خطاب، فيرتب عليها مع الشك بالاستصحاب...»

وعبارته وإن كانت لا تخلو عن غموض - لعل بعضه ناشئ عن خطأ السحبة التي بأيدينا - إلا أن الظاهر منها الإشارة إلى ما إذا لم يكن المستصحب بعوانه موضوعاً للأثر في الكبرى الشرعية، بل كان موجباً لتحقيق عنوان آخر هو الموضوع للأثر في الكبرى، كما في مثال أندي ذكره، فإن حياة الولد ليست موضوعاً لوجوب التصديق في كبرى شرعية، بل هي موجبة عقلاً لكون الصدقة حينها داخلة في المذور ووفاء بالنذر، الذي هو موضوع الكبرى، وليس نفسه مستصحباً

ونظير النذر في ذلك اليمين والعهد. وكذا الشرط والعقد، كما لو ملك على زيد منفعة يوم الجمعة بإحارة أو شرط، فشك في بقاء يوم الجمعة في ساعة، فاستصحاب بقاءه فيها لإثبات ملكية منفعتها لا يكون إلا بتوسط صدق عنوان الوفاء بالعقد أو الشرط، من دون أن يكون يوم الجمعة بنفسه موضوعاً لملكية المنفعة في كبرى شرعية.

بل يجري ذلك في مثل إطاعة المولى أو الأب أو الزوج - لو وجبت شرعاً - في ما لو كان الاستصحاب منقحاً لموضوعها، كما لو أمر الأب بالصدقة على زيد ما دام فقيراً، فشك في بقاء فقره، فإن استصحاب فقره لا يقتضي

وحوب الصدقة عليه إلا بتوسط صدق عوان، طاعة الأب عليها الذي هو لازم عقلي لبقاء العقر، من دون أن يكون دفر موضوعاً لوجوب الصدقة شرعاً. بل عمن ^{في ذلك} ذلك لمثل استصحاب حياة ريد لإثبات وحوب الإنفاق من ماله على زوجته واستحقاقه من الوقف، مع أن الأثرين المذكورين لا يثبتان بالاستصحاب المذكور إلا بتوسط ما يلزم الحياة عقلاً من العوان، وهو عوان كونه زوجاً أو موقوفاً عليه.

لكن الظاهر اندفاع ذلك. بأن الموضوع في المثالب مركب من الحياة والزوجية أو الدخول في الموقوف عليهم، فمع القطع بالأخيرين يكفي استصحاب الحياة. مع إمكان استصحاب الحياة للمرء بخصوصيته وعنوانه المأخوذ في الموضوع، فيستصحب حياة ريد، لا بدته، بل بما هو زوج أو موقوف عليه، أو يستصحب حياته المقيدة بروحنه أو الوقف عليه، لسبق المقيس بذلك.

ولذا لا يكفي استصحاب حياته بداته مع عدم إحراز الخصوصية المذكور لا بالوحدان ولا بالأصل لو فرض ملازمتها لفناء الحياة، كما لو علم من الخارج أن زهداً لو بقي حياً لتزوج همداً.

وكيف كان، فيكفي في محل الكلام الأمانة المتقدمة المسببة على كون دخول الأمر المستصحب في الأثر عبر مستفاد من الكبريات الشرعية، بل من صغرياتها المجعولة للمكلف.

ومن الظاهر أنه لا مجال للنساء على ما دعية توسط العناوين المذكورة فيها من العمل بالأصل، كيفاً ولازمه عدم الرجوع لاستصحاب الطهارة لإحراز وقوع الصلاة وفاء عن التدر أو الاجاره أو نحوهما، فإن ترتب صحة الصلاة على الطهارة مثلاً، وإن كان مستفاداً من كبرى شرعية، مثل: لا صلاة إلا بطهورة، إلا أن ترتب سقوط الأمر بالوفاء عليها ليس إلا بتوسط صدق عوان الوفاء بها عقلاً

بعد فرض كون المدور أو نحوه هو الصلاة المشروعة المشروطة بالطهارة فلا بد من النظر في وجه عدم إحلال توسط مثل هذه العناوين في العمل بالأصل، وخروجه عما تقدم في الأصل العثيث.

وقد ذكرنا في وجهه أن الحكم في الكبريات الشرعية لم يرد على العنوان المذكور إلا لمحض الحكاية عن الأفراد الخاصة التي هي مجرى الأصل، من دون أن يكون دخیلاً في الحكم.

قال **الشيخ**: «والتحقيق في دفع هذه العائلة أن يقال: إن مثل الولد في المثال وإن لم يترتب على حياته أثر في خصوص خطاب، إلا أن وجوب التصديق قد رتب عليه، لعموم الخطاب الدال على وجوب الوفاء بالنذر، فإياه يدل على وجوب ما التزم به الناذر بعنوانه الخاص على ما التزم به من قيوده وخصوصياته، فإنه لا يكون وفاء لنذره إلا بذلك».

وبالجملة: إنما يجب بهذا الخطاب ما يصدق عليه الوفاء بالحمل الشائع، وما يصدق عليه الوفاء بهذا الحمل ليس إلا بما التزم به بعنوانه الخاص على ما التزم به بعنوانه بخصوصياته، فيكون وجوب التصديق بالدرهم ما دام الولد حياً في المثال مدلولاً عليه بالخطاب، لأجل كون التصديق به كذلك وفاء لنذره، فاستصحاب الحياة لإثبات وجوب التصديق به غير مثبت.

ووجه ذلك: - أي سريّة الحكم من عنوان الوفاء .. إلى تلك العناوين الخاصة ... - هو أن الوفاء ليس إلا مترعاً عنها، وتحققه يكون بتحققها، وإنما أخذ في موضوع الخطاب مع ذلك دونها لأنه جامع مع شتاتها وعدم انضباطها، بحيث لا يكاد أن يندرج تحت مبرأ أو يحكى عنها بعنوان غيره جامعاً ومانعاً، كما لا يخفى.

وهذا حال كل عنوان مترع عن العناوين المختلفة المتفقة في الملاك للحكم عليها المصحح لانتزاعه عنها، كالمقدمية والضدية ونحوهما ..».

وهو كما ترى! فإن جميع العاوين المذكورة في الكبريات الشرعية إنما يراد بها الحكاية عن المصاديق ولا خصوصية لعنوان الوفاء في ذلك، وهو لا ينافي دخلها في الحكم بنحو يلزم إحرازها بالأصل، حيث لا بد من جريان الأصل في المصدق من حيثها.

وأما ما ذكره من كون عنوان الوفاء مترعاً من لأفراد المذكورة، فإن أراد به كون تعلق الحكم به بلحاظ وجوده الحارضي الذي لا يكون إلا بوجود الفرد، فهو يحري في كل عنوان يؤخذ في كبريات لأحكام لعملية.

وإن أراد به عدم دخله في الحكم لسوقه لمحصول الحكاية عن الأفراد مع كون موضوع الحكم هو الأفراد بخصوصيتها لا بحيثية عنوان، فلا يكون واسطة في ثبوت الحكم الذي يراد إحرازه بالأصل، كما يئاسيه تظيره بالمقدمة والصدية فهو خروج عن طواهر الأدلة، بل عما هو المقطوع به منها من دخله كسائر العاوين المأخوذة في القصايا الشرعية، بل مطلق القصايا الحقيقية

كيفاً ولأمره عدم جريان الأصل في نفس وجوب الوفاء أو شرطه أو مانعه، كوقوع الدر وحل الأب أو الروح له ونحوه مما يرجع إلى كبرى وجوب الوفاء ولا مجال لقياسه بعنوان المقدمة والصدية، لوضوح عدم أحدهما في موضوع الحكم في أدلة شرعية، وإما استبعاد ثبوت لحكم الشرعي لهما بحكم العقل الذي لا نظر له إلا إلى المصدق بنفسه، وليست المقدمة أو الصدية إلا جهة تحليلية أو انتزاعية.

على أن مصداق الوفاء وما يصح حممه عليه بالحمل الشائع ليس هو ما التزم به النادر بعنوانه وخصوصياته القبيلة بالاستصحاب، وهو عنوان التصديق على تقدير الحياة، بل هو فعل المكلف وهو ذات التصديق الحاصل المقارن للخصوصيات الخاصة الفردية، وليس مثل حياة قبدأ فيه، بل دخيل في فرديته كسائر ما يتوقف عليه فردية الفرد، ومن أضاف أن الفرد المذكور لا مجال

لاستصحابه بنفسه، لعدم سبق اليقين به، ولا استصحاب إنما هو للحياة الملازمة
لفرديته لعنوان الوفاء، وهو جبي عما ذكره رحمته

إلا أن يرجع كلامه إلى أن قضية وجوب الوفاء بالذم مثلاً قضية متزعة
من القضايا المدورة المتفرقة، قد سبقت لمحض الحكاية عنها، وليس
المجهول شرعاً إلا تلك القضايا عني ما هي عليه من الخصوصيات والقيود
والشروط، نظير قضية وجوب أداء الواجبات التي لا يراد بها إلا الإشارة إلى
القضايا التشريعية المتفرقة المتصمة للواجبات الشرعية، كوجوب الصلاة عند
الروال، والحج عند الاستطاعة، والحمس في العيمة، والركاة في النصاب

فإن لازم ذلك حريان الأصل في الخصوصيات المأخوذة في القضايا
المدورة بأصحابها، من حياة الولد ونحوها، لأنها هي الكسريات الشرعية
المحولة للشارع، دون قضية وجوب الوفاء الانشائية، كما بحري في
خصوصيات القضايا الشرعية المتصمة للواجبات، كالروال والاستطاعة
والعيمة والنصاب، دون قضية وجوب أداء الواجبات الانتزاعية.

لكه - مع قصور كلامه عنه - واضح لصلان في نفسه، حيث يقطع بعدم
كون القضايا المدورة كبريات شرعية، بل صغريات لكبرى وجوب الوفاء
بالذر، التي هي ليست انتزاعية - ككبرى وجوب أداء الواجبات التي لو وردت
في كلام الشارع لكانت إرشادية - بل هي قضية شرعية سبقت لبيان حكم شرعي
كسائر القضايا الشرعية، فيصح استصحابها واستصحاب قيودها وشروطها
وسائر ما أخذ فيها. مما ذكره رحمته لا يرجع إلى محصل صالح لتوجيه المدعي.

فلعل الأولى أن يقال لا يلزم أن يكون محري الأصل مأخوذاً في كبرى
شرعية، بل يكفي كونه موضوعاً لأثر شرعي، ليدخل في ما تقدم من أن التعبد
بالموضوع يستتبع التعبد بأثره، سواء كان ذلك معاد الكبرى الشرعية،
كاستصحاب زوجية المرأة لإثبات وجوب الإنفاق عليها أو عدم حل الزوج

للمبين لإثبات نفوذه، أم مستفاداً من إطلاق لكبرى على الصغرى، كما في المقام وبحوه مما كان موضوع الصغرى فيه مفاد القصية، وكان المستفاد من الكبرى نفوذها وجعل مضمونها شرعاً، حيث يستلزم ذلك قيام الأثر بالموضوع المأخوذ في القصية المذكورة بخصوصياته العنوانية، فإذا جرى الأصل فيه ترتب أثره.

وتوضيح ذلك: أن معاد كبرى نفوذ عقد والدر هو إمضاء مفاد العقود والندور الواقعة من المكلفين وجعل مصحوبها شرعاً تبعاً لإنشائه من المكلف. فإذا أحرر المكلف نفسه يوم الجمعة بدينار فقد ملك منفعة اليوم المذكور بأزاء الديار، ومقتضى إمضاء الشارع لذلك هو ملكية الأخير للديار وملكية المستأحر للمنفعة المذكورة شرعاً، فيكون يوم الجمعة بعنوانه موضوعاً لملكية المنفعة شرعاً، فتحرز باستصحابه كما تمحور لو استفيد ملكية منفعة اليوم المذكور بعنوانه من كبرى شرعية مجعولة تأسيساً لا إمضاء.

وإذا نذر الأب الصدقة ما دُمَ ولده حياً، فيحيث كان مفاد النذر هو بمليك الله سبحانه للمندور كان مقتضى عموم يعود النذر إمضاء الشارع للتعليق المذكور بحمل ملكيته تعالى تماً لحمل التكليف لها، فتكون الحياة بعنوانها شرطاً شرعياً للصدقة الممنوكة، فاستصحابها يحلر المشروط شرعاً بمقتضى ما أشير إليه من التبعية في مقام التعبد بين المستصحب وأثره لشرعي.

ومنه يظهر أنه لا حاجة إلى توسط عنوان الوفاء بين المستصحب والأثر، بل المستصحب بنفسه موضوع للأثر شرعاً، بسبب انطباق عموم الوفاء على موردّه، فيخرج عن الأصل المثبت.

نعم، لا بد لي ما ذكرنا من أن تنطبق الكبرى الشرعية على مواد القضية على ما هي عليه من خصوصيات عنوائية، بحيث تقتضي جعل الشارع لمضمونها مع قطع الطر عن عمل الملك في مقام الامثال، بل يكون عمل

المكلف تابعاً للجعل المذكور، كما هو ظاهر مثل وجوب الوفاء بالعقد والعهد والبذر واليمين، لأن الوفاء هو أداء ما ثبت على المكلف وتوفيقته، فهو ظاهر في ثبوت مضمون القضية المجعولة لمكلف لإمضاها من قبل الشارع، بخلاف مثل عموم وجوب العدية بالإفطار، فإن انطباقه على مورده لا يقتضي إلا جعل نفس الوجوب الذي هو معاد الكسرى، والذي يتعلق به العمل.

ومنه يظهر الإشكال في جريان ما ذكرنا في وجوب إطاعة الأب ونحوه، لأن الإطاعة عنوان ثانوي لفعل المكلف متترع من متابعة أمر الأمر، ووجوبها لا يقتضي وجوب الفعل بالعنوان الذي وقع في لسان الأمر أو بالخصوصيات المأخوذة منه، ليكون إحرازها بالأصل مجدياً في ترتب الأثر، بل تحققها مستلزم عقلاً لصدق عنوان الإطاعة، الذي هو موضوع الأثر، فيكون توسطه في ترتب الأثر على المستصحب موحياً لكون الأصل مشتأ، بل وجوب إطاعة المولى متترع من حرمة التصرف في مال الغير بخبر إده، ولا طريق لإثبات التكليف بعنوان الإطاعة، فضلاً عن كالعنوان بمأخوذ في لسان المولى بالخصوصيات المأخوذة في القضية.

نعم، تكليف الموالي العرفيين بالأمر المشروع يصرف إلى إرادة إحرازه بالطريق الشرعي، وهو الوجه في أجزاء الامتثال فيها بالطريق الشرعي المحرز لصحة العمل.

بل مقتضى ذلك كون الإتيان بما يحرز ظاهراً مشروعته وصحته موجباً لتحقيق الإطاعة واقعاً، لا طاهراً، كما هو الحال في مثل الوفاء بالبذر في ذلك، كي يبتني على الأصل المشت.

وحينئذ لو انكشف الخطأ بعد ذلك كان وجوب التدارك لأجل عدم تحقق غرض الأمر الكاشف عن ملاك التكليف بالتدارك، لا لعدم امتثال التكليف الأول. فلاحظ.

الأمر الرابع: تقدم أن استصحاب الحكم التكليفي إنما ينفع بلحاظ ترتيب العمل عليه بلا واسطة. كما أن استصحاب لحكم الشرعي أو الموضوع الخارجي إنما ينفع بلحاظ ترتيب أثره الشرعي، بضميمة الملازمة العرفية بين التعبد بالشيء والتعبد بأثره.

ومن هنا فقد يستشكل في الاستصحابات العدمية في موردين..

المورد الأول: استصحاب عدم التكليف

وقد يستشكل فيه بوجهين..

الأول: أن عدم التكليف ليس أمراً محمولاً للشارع، فإن المجعول هو الأحكام الخمسة لا عدمها، والا كانت الأحكام عشرة لا خمسة وقد دفع ذلك المحقق الحراساني رحمته الله بأن عدم التكليف وإن لم يكن حكماً شرعياً إلا أن رفعه ووضع نابع للشارع، لأن سلطان الشارع على الحكم مستلزم لسلطانه على عدمه، وذلك كاف في جريان الاستصحاب، ولا يعتبر فيه كون المستصحب حكماً شرعياً، لعدم المزمع بذلك بعد صدق نقض اليقين بالشك.

هذا، ولا يخفى أن مبنى الإشكال ولدفع على ما هو مذهب غير واحد من أن معاد الاستصحاب جعل الحكم للمماثل عدهراً.

وقد أشرنا عند الكلام في استصحاب مؤدى الطرق والأصول، وهي أوائل هذا الفصل، إلى بطلان المبنى المذكور، وأن معاد الاستصحاب - كسائر الطرق والأصول الإحرازية - هو التعبد بالمؤدى ولزوم البناء عليه، وهو لا يحتص بالأحكام الشرعية، ولا بما يكون تحت سلطان الشارع، بل يجري في الأمور الخارجية التي لا تدخل للشارع بها.

غايته أنه لا بد من ترتيب العمل عليه، وقد تقدم تقريب ترتيبه على استصحاب التكليف بأن إحراز التكليف بالتعبد الشرعي كاف في المنجزية

المستتعة للموافقة عقلاً، ويجري نظير ذلك في استصحاب عدم التكليف، فإن إحراز عدم التكليف بالتعد الشرعي كلف في المعذرية المستتعة للعمل.

نعم، قد يقال: يكفي في لمعذرية عن التكليف عدم المنجز له، كما هو مقتضى قاعدة قبح العقاب بلا بين، وهو مقطوع به بلا حاجة للاستصحاب المذكور، فيكون الاستصحاب معزاً، لعدم لأثر العملي له.

لكنه يدفع: بأن عدم استحقاق العقاب مع عدم التكليف لعدم المقتضي للعقاب، ومع عدم تجزئه لعدم شرطه، فإحراز عدم التكليف بالأصل إحراز لعدم المقتضي، وبدونه لا يكون عدم لعقاب، لا لعدم الشرط، ومثل هذا كاف في رفع لغوية التبعيد عرفاً، وإن كان عدم لعقاب مقطوعاً به على كل حال.

وقد تقدم توصيح ذلك عند الكلام في الاستدلال على البراءة بالاستصحاب

الثاني: ما يظهر من **أشياء الأعظم** حيث ذكر في آخر أدلة البراءة أنه استدلل عليها بوجوه غير **بأهضة**، وذكر في حملتها استصحاب البراءة المتيقنة حال الصغر، وذكر له وجوهاً..

منها: استصحاب عدم المنع من الفعل، ثم قال: «وأما الإذن والترخيص في الفعل فهو وإن كان أمراً قابلاً للعمل، ويستلزم انتهاء العقاب واقعاً، إلا أن الإذن الشرعي ليس لازماً شرعياً للمستصحابات المذكورة، بل هو من المقارنات، حيث إن عدم المنع عن الفعل بعد العلم إجمالاً بعدم حلو فعل المكلف عن أحد الأحكام الخمسة لا ينفك عن كونه مخصصاً فيه، فهو نظير إثبات وجود أحد الضدين بنفي الآخر بأهالة العدم».

وقد حملة تلميذه الاشتياقي **بشيء** على إرادة ما سبق من أن العدم ليس حكماً شرعياً وحملة بعض مباحثنا على ما سبق من عدم الأثر له في مقام العمل بعد القطع بعدم لعقاب بقاعدة قبح العقاب.

وكلاهما محالف لظاهره، بل هو ظاهر في أن الأثر ليس للمنع، لينفع استصحاب عدمه، بل هو لظده، وهو الترحيص ولإذن اللازم للمستصحب، فهو ظاهر في المبروغة عن جريان أصالة العدم لو كان الأثر لنفس الوجود الناقض لذلك العدم.

فالعدة في رده أنه لا يتم بناءً على أصالة الإباحة عقلاً، وأن استحقاق العقاب مشروط بمنع الشارع، كما هو الظاهر، وإنما يتم بناءً على أصالة الحظر عقلاً وأن الراجع لاستحقاق العقاب هو الترحيص، الذي هو خلاف التحقيق، على ما أشرنا إليه عند الكلام في استصحاب البراءة في رد الوجه الثاني من وجوه الإشكال فيه. فراجع.

المورد الثاني: استصحاب عدم الموضوع للحكم الشرعي، سواء كان أمراً حارجياً - كالخمرية - أم شرعياً - كالروحة - لأن الأثر ليس للعدم المستصحب، بل للوجود، غاية الأمر أن عدم الموضوع ملازم واقعاً لعدم ترتب حكمه، فيبتي على الأصل المثبت، نعم، لو كان العدم بنفسه مأخوذاً في موضوع الحكم الشرعي أمكن استصحابه لترتب حكمه.

ويندفع: بأنه كما يكون التعبد بوجود الموضوع مستتباً عرفاً للتعبد بحكمه، كذلك يكون التعبد بعدم الموضوع مستتباً عرفاً للتعبد بعدم حكمه على أن استصحاب عدم الموضوع إما يجري إذا استفيد من الأدلة دخل عنوانه في ثبوت الحكم، وهو راجع إلى حكم الشارع بعدم ثبوت الحكم عند ارتفاع الموضوع بعنوانه تبعاً لحكمه بثبونه عند ثبوت، وهو كاف في صحة الاستصحاب، إذ لا يراد من الملازمة بين لحكم وموضوعه في مقام التعبد خصوص الأحكام الخمسة، بل مطلق ما يستفاد من الشارع ويكون مرجعاً فيه، نظير ما تقدم من المحقق الحراسي رحمته في استصحاب عدم الحكم التكليفي وأما الإشكال في ذلك بمساقاته لظاهر صحيحني رارة، حيث تضمنتا

الرجوع لاستصحاب الطهارة عند شك في النوم وإصابة الدم، مع أنه لو جرى الاستصحاب العدمي لكان المناسب التمسك باستصحاب عدم النوم وعدم إصابة الدم، لحكمته على استصحاب الطهارة، لأنه سببي بالإضافة إليه.

فيدفع: بأنه لا مانع من التنبيه للأصل المحكوم وإغفال الأصل الحاكم إذا لم يكن مافياً له عملاً، كما تقدم توصيحه في أدلة البراءة عند التعرض للاستدلال بموثقة مسعدة بن صدقة، فراجع.

بقي شيء، وهو أن الاستفادة من الأدلة..

ثارة: انحصار الحكم بالموضوع، كما هو الحال في مثل نواقض الوضوء وأخرى: مجرد دخل عنوانه فيه دون الانحصار، كما هو الحال في أدلة المحاسن.

عفي الأول يكون استصحاب عدم الموضوع محرزاً لعدم ثبوت الحكم مطلقاً، وفي الثاني لا يحرز باستصحاب عدم الموضوع إلا عدم ثبوت الحكم من حيثته، فلا ينافي ثبوته من حيثية أخرى، بل يتعين الرجوع في ذلك إلى أصل آخر في الشبهة الحكمية، كأصالة الطهارة أو استصحابها فلاحظ.

الأمر الخامس: لا يعتر في خروج الأصل عن كونه مثبتاً كون مجراه تمام الموضوع للأثر الشرعي، أو تمام المشأ للعمل عقلاً، بل يكفي دخله فيه بعنوانه بنحو من أنحاء الدخل جزءاً كان، أو شرطاً، أو مانعاً أو غير ذلك.

ويكفي في ذلك تطبيق كبرى لاستصحاب في صحبتي رارة على الطهارة الحديثة والنخبة، مع وصوح أن المستصحب لا يكفي في ترتب الأثر المهم وهو صحة الصلاة، بل لابد معه من شروط وأجزاء أخرى لا يحرزها الاستصحاب المذكور، بل لابد من إحرازها بأصل آخر أو وجدان.

ومن هنا تكرر في كلامهم أنه لا بأس بضم الوجدان للأصل في إحراز موضوع الأثر، ولا يكون الأصل مثبتاً بعد كون المستصحب بعنوانه دحيلاً في

الأثر.

وإنما يكون مثبتاً في ما لو كان الدخيل في الأثر هو العنوان اللارم أو المنتزع من جملة أمور بعضها مجرى لأصل، كما لو كان موضوع الأثر هو وجود عشرة رجال في الدار، وعلم بدخول تسعة، وشك في وجود زيد معهم بعد العلم بسبق وجوده فيها، فإن استصحاب ثبته لا يمنع في ترتيب الأثر المذكور بعد عدم دخله بعنوانه فيه.

ثم إن المستصحب الذي يكون جره للموضوع.

قارة: يكون دخيلاً في ترتيب الأثر الشرعي، كما هو الحال في قيود الحكم وشروطه وموانعه ونحوها، كطهارة الماء موجبة لطهارة ما يغسل به والحيفض المانع من وجوب الصلاة.

وأخرى. يكون أمراً شرعياً دخيلاً في ترتيب العمل عقلاً بلا واسطة شرعية، كما هو الحال في شروط الواجب كقيوده وموانعه، كطهارة البدن الموجبة لصحة الصلاة، وحاجة الثوب الموجبة لبطلانها، لوضوح أن الصحة والبطلان ليسا مجعولين شرعاً، بل هما مترعان من تمامية العمل وعدمها، فلا يترتب على مثل ذلك إلا مقام الامتثال الذي هو من الواجبات العقلية، وهو المعيار في العمل المصحح للعمل الشرعي.

وكما يجري الأصل في الأول بلحاظ الأثر الشرعي يجري في الثاني بلحاظ ترتيب العمل عقلاً، لطير ما تقدم في استصحاب التكليف وعدمه، فكما كان المصحح له هو ترتيب العمل عليه بلحاظ أن التعبد بالتكليف وعدمه كاف في المنجزية والمعذرية المستتبعين للعمل عقلاً، فليكن المصحح لاستصحاب الشرط ونحوه في المقام هو ترتيب العمل عليه، بلحاظ كونه موحاً للتعبد بالامتثال الراجع لموضوع قاعدة الاشتغال.

كما أن المصحح لاستصحاب المانع ونحوه هو ترتيب العمل عليه بلحاظ

كونه محرراً لعدم الامتنال المقتضي حكم العقل بوجوبه.

ولذا أمكن تعدد الشرع بأصل الامتنال وبخصوصياته في موارد قاعدة الفراع والتجاوز، كما أمكن تعبده بعدمه في مورد قاعدة الشك قبل خروج الوقت، أو الحكم بنجاسة وناقضية بطل الحارج قبل الاستبراء.

بل يكفي في خصوص الاستصحاب صحيحاً زارة، لوضوح أن الأثر المهم لاستصحاب الطهارة لحدثة والخشية هو التعبد بامتنال أمر الصلاة

إذا عرفت هذا، فاعلم أن المحقق الحراسي رحمته تعرض لإشكال بعضهم في استصحاب الشرط والمانع لترتيب الشرطية والمانع، بدعوى أن الشرطية والمانع ليسا من المجعولات الشرعية، بل هما من الأمور الانتزاعية، فلا يصح الاستصحاب بلحاظهما إلا بناءً على لأصل المشت، حيث يكون الشرط مستلزماً لوجود المشروط، والمانع مستلزماً لعدم ما يمنع منه

وقد دفع رحمته ذلك بأن الشرطية والمانعية والجرئية وإن كانت من الأمور الانتزاعية، إلا أنها مما تناله يد الجعل شرعاً تبعاً، ويكون أمره بيد الشارع وصعاً ورفعاً تبعاً لوضع مشأ اشرعه ورفعته، ولا ملزم بأن يكون المستصحب أو الأثر المترتب عليه مجعولاً مستقلاً.

وهو مبي على ما ذكره رحمته عند الكلام في الأحكام الوضعية من السببية والشرطية والمانعية ونحوها مجعولة تبعاً لجعل منشأ انتزاعها، فيصح الاستصحاب بلحاظها.

ومن ثم لم حمل ما ذكره رحمته على الشرط والمانع للمأمور به، دون الشرط والمانع لتكليف، لما ذكره هاك من عدم جعل الشرطية والمانعية للتكليف، لا أصلاً ولا تبعاً، فلا يجري الاستصحاب فيهما، كما لا يجري في الموضع بلحاظهما.

بل لابد في تصحيح الاستصحاب في الشرط والمانع لتكليف من

جريانه بلحاظ منشأ انتزاع الشرطية والممانعية، وهو التكاليف المترتب وجوداً وعدمها على الشرط والممانع، فالمصحح لاستصحاب السفر ليس هو شرطية لوجوب التقصر، بل نفس وجوب التقصر، كما أن المصحح لاستصحاب النشور هو نفس عدم وجوب الإيفاء لا مانعته من الوجوب المذكور، لأنهما أثر للمستصحب شرعاً.

لكن ما ذكره ^{في} القسامين غير دم في نفسه، بل، يظهر أن الشرطية والممانعية في القسامين معاً من الأمور الانتزعية التي لا تنالها يد الجعل لا أصلاً ولا تبعاً، فليست هي من الآثار المصححة لاستصحاب موضوعها، كما لا مجال لتصحيح الاستصحاب المذكور بمعاظ منشأ انتزاع الشرطية والممانعية، وهو وجوب الحقيـد بالشرط وعدم الممانع، لأنه وإن كان مجعولاً شرعياً إلا أنه ليس من آثار وجود شرط المكلف به وممانعه، فوجوب الصلاة المقيدة بالطهارة أو عدم الحدث ليس من آثار الطهارة أو عدم الحدث، بل هو تابع لتحقيق سببه وشرطه كالبلوغ والوقت وغيرهما، فقد يكون متيقناً تبعاً لها مع العلم بعدم الطهارة أو الحدث، فصلاً عن الشك فيهما.

فالأولى تصحيح استصحاب الشروط والموانع وبحوها بما ذكرناه آنفاً من أنه لا يعتبر في صحة الاستصحاب كون المستصحب تمام الموضوع للأثر شرعاً أو لدعمل عقلاً، بل يكفي كونه بعنوانه دخيلاً في ترتيب الأثر الشرعي، أو في منشأ العمل عقلاً، وإن توقف على انضمام غيره إليه.

ولا يفرق في ذلك بين الشرط والممانع لتكاليف والشرط والممانع للمكلف به.

غايته أن ما يتعلق بالتكاليف دخيل في لأثر الشرعي، وما يتعلق بالمكلف به دخيل في مقام العمل عقلاً، لرجوعه إلى إحراز قيود الامثال، على ما تقدم توضيحه.

الأمر السادس: يكفي في جريان الاستصحاب أن يكون لبقاء المستصحب أثر في مقام العمل سواء كان تحقق العمل به حين الشك في البقاء - كما في استصحاب طهارة الثوب لإثبات مشروعية الدخول في الصلاة به - أم بعده - كما في موارد الشك في تأخر الحادث - أم حين اليقين بالحادث - كما في استصحاب بقاء الدم ثلاثة أيام لترتيب أثر الحيض بمجرد رؤيته - أم قبله - كما لو وجب تهيئة الطعام بصيف، كان يفي إلى الظهر، وعلم يوم الخميس بمجيئه يوم الجمعة وشك في بقائه إلى الظهر، فإن استصحاب بقائه للظهر موجب لتحيز وجوب تهيئة لطعام، ولو بالمحافظة على مقدماته المصونة - كل ذلك لعموم دليل الاستصحاب بعد تحقق أركانه من اليقين بالحادث والشك في البقاء، وترتب العمل الرابع للضرورة

ومن هنا ذهب غير واحد لجريان الاستصحاب في الأمور المستقلة.
ودعوى انصرافه لصورة احتمال فعليه بمشكوك ولو من جهة المورد
مدفوعة بأنه لا وجه للإنصراف المذكور ولا سيما بعد كون القضية
ارتكازية شاملة للجميع. كما ولازم ذلك اختصاصه بالصورة الأولى وعدم
حرابه في الصورة الثانية، لمرص لعدم بارتجاع المشكوك فيها.
والحاقها بالصورة الأولى دون لأخبرتين، تحكم بعد اختصاص المورد
بالصورة الأولى، واشتراك الجميع في لدخول تحت العموم الارتكازي.
الأمر السابع. اشتهر في كلام متأخريين الفرق بين الأمانة والأصل في
الجمعية في لزم العودی كما أشربا إليه آباء.

وقد تصدى غير واحد لبيان الفرق بينهما في ذلك، فذكر بعض
الأعظم رحمته لذلك وجهاً طويلاً أسهب في ذكر مقدماته
وحاصله: أن مفاد أدلة إعتبار الأمانة تميم كشفها وجعلها علماً تعبداً
بالإضافة إلى المؤدى، فترتب عليها آثار العلم به، فكما كان العلم الحقيقي

شيء مشتتاً لأثارة ولوارمه وملروماته مهما تعددت الوسائط، فكذلك قيام الأمانة عليه، بخلاف الأصول، فإن أدلة اعتبارها لا تقتضي، إلا التعبد بمؤدياتها من دون أن تقتضي تنعيم كشفها وجعلها علماً، تشارك العلم في ذلك وفيه.. أولاً: أنه ليس معاد أدلة عتدر لأمانة تنعيم كشفها ولا جعلها علماً تعدد، بل مجرد جعل حقيقتها، كما تقدم عبر مرة، وأوصحاه في مبحث القطع الموضوعي، فراجع.

وثانياً: أن إثبات العلم بالشيء لجميع أطرافه، بما هو تصميمية التلزام بين العلم بالشيء، والعلم بلارمه بعد فرص الانتفاع للملازمة، والتلزام المذكور محتصر بالعلم الواحداني، دون العلم التعدي المعروض، بل هو تابع لدليل البعد، فمع فرص اختصاصه بالمؤدى لا وجه للتعدي للارم ولد لا إشكال في إمكان التفكيك في حجة لأمانة بين المتلزمات، لا اختصاص دليل الحجة ببعضها، كما في بطل بالقصة الذي لا يلزم من حجته حجية الطر بالوقت وإن استلزمه، وكما في لإقراره بل يحكن التفكيك في الحجة حتى في اللوارم الشرعية، كما في لبنة التي قد يشك بها حق الناس دون حق الله تعالى.

أما المحقق الخراساني رحمته الله فقد ذكر أن لأمانة لما كانت مبنية على الحكاية فهي كما تحكى عن المؤدى تحكى عن أصرفه من ملرومه ولوارمه، ومقتضى إطلاق دليل حقيقتها لزوم تصديقها في تمام ما تحكى عنه، بخلاف الأصل، فإنه لا يبتنى إلا على محض التعبد الملزم بالاختصار على مورد، وهو المؤدى، والتعدي إلى أثره الشرعي إنما هو تصميمية الملازمة بين التعبد بالشيء، والتعبد بأثره - كما تقدم - فيلزم الاختصار على مورد الملازمة المذكورة، وهو الأثر الشرعي.

وما ذكره رحمته الله راجع إلى إمكان حجية الأمانة في لازم مؤداها تبعاً لإطلاق

دليل حجيتها.

وهو في محله لو فرض تمامية لإطلاق، بأن يستعاد منه حجية الأماره في تمام ما تكشف عنه ولو بصميمية الملازمة بين الظن بالشئ والظن بلامره، فإن الأماره إنما تحكي بالذات عن نفس المؤدى، لأنها مسوقة له، وإنما يستعاد منها اللازم بصميمية التلازم بين الظن بالشئ وانظر بلامره، فلو فرض إطلاق حجية الأماره بالنحو الشامل لهذه الإفاده نعين الباء على حجيتها في اللازم.

لكن لا طريق لتمامية ذلك..

أولاً: لأن منى حجية الأماره غالباً على إفادتها للظن نوعاً لا شخصاً، والموارد المذكورة غالباً لو ارم اتعاقية شخصية، فلا تكشف الأماره عنها نوعاً.

وثانياً: لأنه لو فرض كاشفيتها عنها بالوجه المعبر فيها، إما لكون مبنى حجية الأماره على إفادتها للظن الشخصي، المسلم للظن باللام وإن كان لزومه اتعاقياً شخصياً، أو لكون اللازم نوعياً فيتبع المدروم في حصول الظن نوعاً به من الأماره، إلا أنه قد لا يكون لدليل الأماره إطلاق يقتضي حجيتها في تمام ما هي كاشفة عنه وموحية للظن به شخصاً أو نوعاً، بل تختص حجتها بعناوين وجهات خاصة لا تنطبق على المورد، وحجية الإقرار تختص بالحق الثابت على المقر، وحجية اليد تختص بالملكية، وحجية الفتوى تختص بالحكم الشرعي، إلى غير ذلك مما يحتص بالمؤدى دون اللازم.

ولو فرض عموم دليل الحجة للزام في مورد كان حجة بلا كلام، وخرج عما نحن فيه، إذ لا يراد بالمؤدى إلا ما قدم الدليل الخاص على حجية الأماره فيه، والا فلا معنى لكون الملكية مؤدى لليد لولا حجيتها عليها، ومحل الكلام إنما هو في استفادة حجية الأماره في اللام لمحض ملازمتها لما هي حجة فيه، لا لقيام الدليل على حجته فيه بالخصوص وإثبات ذلك في عاية الإشكال، بل المنع.

نعم، مؤدى الكلام والخبر هو مضمونه المحكى به والمسوق له وإن لم يكن حجة فيه.

ومن هنا فقد ينزل ما ذكره المحقق حراساني رحمته الله على خصوص ما كان منى طريقته على حكايته وأدائه للمرد وإبراره له، كالخبر وبحوه، دون ما شئى على محض الكاشمية، كاليد بالإضافة إلى المسكية

بدعوى: أن مثل ذلك كما يحكى عن مؤدى يحكى عن لارمه، بإطلاق دليل وجوب التصديق فيها يقتضي وجوب تصديقها في تمام ما تحكى عنه وإن كان مدلولاً لترايماً.

ويشكل.. أولاً: بأنه قد لا يكون لدنس الحجة إطلاق في وجوب التصديق، لأخذ عنوان خاص فيه لا ينطبق على تمام ما يحكى عنه كالإقرار الذى كان معاد دليل حقيقته حواراً على المقدم وهو لا يقتضي إلا تصديقه في ثبوت الحق عليه، دون غيره مما يحكى عنه الخبر، وإن كان هو المؤدى المطابق له.

وثانياً: بأن موضوع التصديق لما كان هو الخبر والنبأ والشهادة وبحوها، اختص بما يكون محبراً عنه، مما هو مؤدى، تكلام وقد ساق المتكلم الكلام لبيان وأبرزه به، سواء كان مدلولاً مصديقاً أم لترايماً، دون غيره من اللوالم الواقعية التي لم يقصد المتكلم إبرارها بالكلام.

وأما ما ذكره بعض الأعيان المحققين رحمته الله من توجيه العموم لذلك..

قارة: بأن القصد إنما يعتبر في الدلالة لتصديقية الموجبة للإذعان بكون المؤدى مراداً للمتكلم، دون الدلالة التصورية التي هي عبارة عن محض استفادة الشيء من الخبر وإن لم يقصده المحبر.

وأخرى: بأنه يكفي في تحقق الدلالة لتصديقية بالإضافة إلى اللوالم والملزومات مجرد التفات المتكلم والمخبر إلى أن لكلامه لوازم وملزومات ولو

إجمالاً، ولا يحتاج إلى قصد كل منها تفصيلاً، حيث يكون كل منها محجراً عنه بعوانه الإجمالي المذكور.

فهو مدفع بكل وجهيه.

أما الأول، فلأن الدلالة التصورية المذكورة لا تكفي في صدق العناوين التي اشتملت عليها الأدلة، كعنوان ساء والخبر والتصديق ونحوهما مما لا يصدق بالإضافة إلى ما لم يقصد المخبر إداثته بالخبر.

وأما الثاني، فلأن مجرد العلم بوجود النوازم ولو تفصيلاً لا يكفي في صدق الخبر بالإضافة إليها، بل لابد من قصد الإحراز عنها وإفادتها بالكلام، كما في موارد الكناية.

على أنه لو تم ذلك فإسما يكون الإحراز عنها بعوان كونها لازم المؤدى، لا بعناوينها المأخوذة في الأثر الشرعي، فتربس الأثر مسي على حصة الحر في اللزم الذي لم يحضر عنه، لئلا هي محل الكلام

فالعمدة في وجه ذلك: أن الأدلة وإن شتمت على عنوان التصديق والساء والخبر ونحوها مما يحتص بما يقصد الإحراز عنه، إلا أن المستفاد منها لما كان هو إمضاء سيرة العقلاء الارتكارية على العمل بخبر الثقة والجري معهم على عدم الاعتناء باحتمال تعدد الكذب أو الحصاد، كان اللزم هو الرجوع في سعة موضوع الحجية إلى العقلاء، وحيث كان نأوهم على التحويل على الخبر في اللوازم والملزومات وإن لم يقصد المتكلم الإحراز عنها، تبعاً للتحويل عليه في المؤدى، كان اللزم البناء على عموم حجيتها شرعاً أيضاً وعدم الجمود على عنوان التصديق.

لكن ذلك محتص بخبر الثقة ونحوه، دون غيره مما لا ييتى على إمضاء سيرة العقلاء، بل على حكم الشارع تعدياً بتصديق الخبر في خصوص مورد.

كتصديق المرأة في العدة والحيض^(١) وتصديق البائع في الكيل^(٢).

فضلاً عما لم يشتمل عليه على عنوان التصديق، كالإقرار، أو كانت حجته بناء العقلاء في خصوص مورد كالبند التي هي أمانة على الملكية، والظواهر. فإن اللازم في جميع ذلك الرجوع لمقتضى الأدلة سعة وضيقاً، ولا ضابط لذلك.

ومن هنا ذكرنا في محله أن العام وإن كان حجة في العموم، إلا أنه ليس حجة في لازمه، وهو انتفاء عنوانه في مورد انتفاء حكمه، وإن كان حجة في إثبات لازم الحكم في مورد، كوجوب مقدمته - بناءً على الملازمة - لأن المتيقن من بناء العقلاء على العمل - لعام الذي هو دليل على حجة العموم هو رجوعهم إليه في إثبات حكم العام ولوائمه في مورد تحقق عنوانه، لا في نفي عنوان العام في مورد انتفاء حكمه.

وبهذا ظهر أن البناء على حجة الاستصحاب من باب الظن النوعي ينحو يلحق بالامارات لا يستلزم حجته في لازم مجراه، لإمكان اقتضار العقلاء في العمل بالظن المذكور على خصوص مؤداه دون لوائمه.

وما يظهر من بعضهم من استلزام ذلك لحجته في الدوام، لأن الظن بالملزم مستلزم لظن باللام في غير محله.

(١) راجع الوسائل ج ١٥، باب ٢٤ من أبواب بعدد من كتب الطلاق.

(٢) راجع الوسائل ج ١٣، باب ٥ من أبواب عقد البيع وشروطه.

تتميم وتلخيص

قد ظهر من جميع ما تقدم أن التعبد بالشيء بنفسه بالأمانة أو الأصل لا يقتضي التعبد بلموارمه غير الشرعية ولا بما يترتب عليها من الآثار الشرعية إلا أن يدل عليه الدليل بالخصوص، إما لعموم دليل الحجية للموارم، كما تقدم في بعض الأمارات، أو لورود التعبد في خصوص مورد ينحصر فيه الأثر بذلك، حيث يتعين الالتزام به رفعا للقوية، بخلاف ما إذا كان الدليل هو الإطلاق، حيث ترتفع اللغوية فيه بتنزيله على خصوص الموارد التي يكون للأمر المتعدد به أثر شرعي بلا واسطة.

كما أن إطلاق التعبد بالشيء يقتضي التعبد بجميع آثاره الشرعية، بضميمة الملازمة العرفية التي تعد لتعرض لها أفعأ إلا أن هذا لا ينافي فإم الدليل الخاص على انعكاس الآثار المذكورة وعدم التعبد ببعضها، مثل ما قيل من ثبوت العمان بشهادة رجل وامرأس بالسرقة دون الحد. فلاحظ

المبحث الثاني

في عدم المعارض

من الطاهر أن فعلية التعبد بمقتضى الأصل أو لأمانة مشروطة بعد تحقق موضوعها بعدم ما يكون مقدماً عليه رتبة في مقام العمل، كما أنها مشروطة بعدم المعارض الراجح أو المكافئ، على ما يأتي تفصيله في مبحث التعارض إن شاء الله تعالى.

وحيث كان الاستصحاب يشارك بقية أنحاء التعبد في ذلك كان المهم النظر في نسبه إلى بقية أنحاء التعبد، لا أنه حيث كان الكلام في ذلك ينشئ تارة: على كبريات عامة يشارك الاستصحاب فيها غيره، كتقديم السبي على المسيبي، والتعبد الشرعي على الأصل لعقلي

وأخرى: على ما يخص الاستصحاب، لخصوصية في موضوعه ودليله. كان المناسب إكمال الجهة لأولى، من ما يأتي في مبحث التعارض إن شاء الله تعالى، للاستعانة به في المقام، ويخصر الكلام في هذا المبحث بالجهة الثانية

فاعلم أنه اشتهر بين متأخري الأصحاب تأخر الاستصحاب عن سائر الأمارات والطرق، وتقدمه على سائر الأصول التي أُخذ في موضوعها محصر الشك، كأصالي الرأفة والظهارة وغيرهما.

ولا يبعد بناء القدماء بحسب رتبتهم على ذلك أيضاً، وإن لم يتوجهوا لصبطه، حيث أوجب ذلك عقلتهم واضطر بهم في مقام العمل والاستدلال في

المسائل الشرعية، حيث قد يعارضون الدلائل بالاستصحاب أو يرجحونه عليه، كما قد يعارضون الاستصحاب بغيره من الأصول أو يرجحونها عليه، والافمن البعيد خروجهم عن الصسط المذكور والترامهم بلوارم ذلك

وكيف كان، فالكلام يقع في أمرين

الأمر الأول: في تقديم الأمانة والطريق على الاستصحاب.

ولهم في ذلك مبان ثلاثة..

الأول: الورود، الراجع إلى أن دليل حجية الأمانة موجب لورودها على الاستصحاب، ورفعها لموضوعه حقيقة

وقد يوحه ذلك بدعوى أن المراد بالشك الذي تضمن الاستصحاب عدم نقضه لليقين ليس هو الحالة نفسية لمقابلة لليقين التي لا ترتفع بقيام الحجة، بل إما خصوص التحير وعدم الدليل، أو ما يقابل اليقين ولو بالحكم الظاهري. ويكفي في ارتفاع الشك بأحد المعنيين المذكورين حقيقة قيام الحجة، لأنها دليل رافع للتحير موجب لليقين بالحكم الظاهري

وتدفع بأن حمل الشك على ذلك محال للنظاهر، لظهور مقدمته لليقين في كبرى الاستصحاب في كون المراد به الحالة النفسية المعادلة لليقين المتحددة معه موضوعاً، كما هو معناه لغة وعرفاً، على ما تقدم في الأمر الثاني من الفصل الأول في أركان الاستصحاب.

وأما ما تقدم في الأمر الأول من الفصل المذكور من أن اليقين لم يؤحد في موضوع الاستصحاب بما هو صفة خاصة، بل بما هو طريق صالح لأن يعتمد عليه، ومن ثم يتعين التعدي لساثر لطرق، وبه تم توجيه استصحاب مؤدى الطرق

فهو إنما يقضي حمل الشك بمقضي المقابلة على كونه مأخوذاً لا بخصوصه وبما هو صفة خاصة، بل بما هو أمر غير حجة ولا يعتمد عليه في

نفسه، ومن الظاهر أن الشك بتمام أفراده كذلك، وليس منه ما هو حجة في نفسه، لينصرف عنه الشك بمقتضى القرينة المذكورة. وقيام الطريق المعتبر لا ينهي ذلك ليرتفع به موضوع الاستصحاب، بل الاعتماد - في ظرف قيام الطريق - على الطريق، لا على الشك لمقارن له.

وغاية ما يقتضيه الوجه المشار إليه هو التعدي لغير الشك - كالقياس - مما لا يصلح لأن يعتمد عليه في نفسه، فلا يصح لنقض اليقين، كالشك المقارن له، وليس هو مورداً للإشكال.

بل لو فرض كون مفاد الدليل جعل حجية نفس الشك - مثل ما دل على حجية الشك بالركعات - فهو محصن لكبرى الاستصحاب، لأن عدم نقض اليقين بالشك مستلزم لعدم حجته، فالدليل حجة بعض أفراد محصن لذلك نعم، لو فرض هالك شك يكون عند انعقلاء حجة بعينه وليس حجة تعبدية كان مقتضى ما تقدم انصراف الشك في المقام عنه. فلاحظ

وبالجملة لا مجال لدعوى ارتفاع موضوع الاستصحاب حقيقة بقيام الطريق المعتر، ليكون الطريق وارد على الاستصحاب، لحرص بقاء الشك وعدم اعتباره معه، فلا مجال لنقض اليقين به، بل يلزم العمل معه على مقتضى اليقين بالسابق، لإطلاق دليل الاستصحاب، فيعارض الطريق المذكور

ومما ذكرنا يظهر الإشكال في ما ذكره المحقق الحراسي رحمته في توجيه الورود في المقام من أن رفع اليد عن اليقين السابق بسبب قيام أمانة معتبرة على خلافه ليس من نقض اليقين بالشك، بل باليقين.

فإنه إن رجع إلى أن المراد بالشك صورة عدم اليقين ولو بالحكم الظاهري، فقد عرفت الإشكال فيه

وإن رجع إلى أن النقص ليس بالشك، بل بيقين بالحكم الظاهري المسبب عن قيام الأمانة والمقارن لشك.

فهو - مع عدم صلوحه توجيه ورود، لعدم منافاته لبقاء موضوع الاستصحاب، وهو الشك - موقوف على فعلية حجية الأمانة، الموقوفة على عدم جريان الاستصحاب، ولا وجه له مع فرض بقاء موضوع الاستصحاب، وهو الشك وعموم دليله

فلعل الأولى توجيه تقديمه لطرق ولأمارات على الاستصحاب بوجه يرجع إلى الورود بالتأمل.

وحاصله، أن مقتضى أحراز لاستصحاب النهي عن نقص اليقين بالشك، لا عن نقصه مع الشك ولو كان الأمر آخر غيره، ومن الظاهر أن مقتضى دليل حجة الأمانة ليس هو نقص اليقين بالشك المقارن لها ليسافي عموم الاستصحاب، بل نقصه بالأمانة بخصوصيتها، فلا نافي أحراز الاستصحاب بوجه فهو بطر قولنا لا ينقض حصر حصر عمرو، الذي لا يمنع من نقص حصر زيد بحصر بكر وإن قرئ بخبر عمرو

إن قلت، هذا ينافي بما في دليل صحة رواية الأولى من قوله ^{عليه} «وإنما تنقصه [ولكن ينقصه ح ل] يبين آخره لظهوره في حصر الناقض لليقين باليقين وعدم انتقاصه بغيره وإن كان أمانة.

قلت. تقدم أن أحد اليقين في موضوع الاستصحاب ليس بما هو صفة خاصة، بل بما هو طريق تقوم مقامه سائر الطرق المعتمدة، وذلك جار في اليقين الذي تصممه الدليل المذكور، لو صرح بعد التعكيك بينهما فيه.

على أنه لو عصى النظر عن ذلك تعين حمل الحصر المذكور على كونه حصراً إضافياً بدعاه حالتي المكلف النصبة من اليقين والشك، لا حقيقياً، ليعم الأمانة الخارجة عن حالات المكلف، فهو أمر ارتكازي وارد مورد التأكيد لما تصممه الصدر من عدم نقص اليقين بالشك، لا لبيان أمر زائد على ذلك، هو عدم صلوح غير اليقين والشك لنقض يقين، ليكون أمراً تعديلاً رادعاً عما عليه

العقلاء من حجية بعض الأمارات وناقضتها ليقين ولا سيما مع ورود ذلك في النوم الذي لا يتيسر غالباً قيام الأمانة المعتبرة عليه

إن قلت: لارم ذلك عدم البناء على حيقن سابق في طرف وجود غير الشك مما هو خارج عن حالات ممكنة نفسية وغير معتبر في نفسه - كالقياس - لعدم الدليل على عدم نقص اليقين به - بعد فرص كون الحصر إضافياً - لا بمعنى الشاء على مؤداه، بل بمعنى التوقف وعدم البناء على مقتضى المتيقن السابق والرجوع إلى أصل آخر غير لاستصحاب.

قلت: لما كان المستعاد من عدم نقص ليقين بالشك اقتضاء اليقين السابق للبناء على البقاء واستحقاقه للناقص، فما لم تثبت ناقصيته - لعدم ثبوت حجتيته - لا طريق لرفع اليد به عن المقتضي المذكور ارتكازاً، ولولا ذلك لم يترتب الأثر على عدم نقص اليقين بالشك، إذ لا بد من مقاربة الشك لغيره مما لا يكون حجة بنفسه ويمكن عقلاً ناقصيته لليقين - بمعنى التوقف وعدم البناء على بقاء المتيقن معه

لكن الانصاف أن الارتكاز المذكور راجع إلى ما ذكرناه أولاً من ارتكاز أن ذكر اليقين في الدليل ليس لحصوصيته، بل بما هو طريق يقوم مقامه سائر الطرق مع كون الحصر حقيقياً ومقتضاه بالحق كل ما ليس طريقاً معتبراً بالشك في عدم نقض اليقين السابق به.

ومن هنا يتضح أن مقتضى الدليل المذكور ناقصة الأمانة المعتبرة لليقين السابق ويبقى معها الشك الذي لا يصلح بنقص اليقين، فيكون مؤكداً لما ذكرناه من عدم منافاة دليل الاستصحاب لدليل حجية الأمانة.

إن قلت: النقض في المقام وإن لم يكن بالشك، بل بالأمانة، إلا أنه بعد فرض تحقق موضوع الاستصحاب ببقاء الشك يلزم التعبد ببقاء المتيقن السابق، فينافي معاد الأمانة ويتعارضان، ولا وجه لتقديم الأمانة.

قلت. التعبد بالمتيقن في الاستصحاب فرع عدم يقض اليقين، لعدم صلوح الشك له. فمع فرض استحصالي يقين بالأمانة - بمقتضى إطلاق دليلها - لا مجال للتعبد بالمتيقن. فالاستصحاب مع الأمانة. كالألا مقتضي مع المقتضي، حيث لا شك في تأثير المقتضي مع اجتماعهما.

ولذا لا إشكال في أنه لو ثبت عدم نقص خبر زيد بحجر عمرو ونقصه بحجر بكر. لزم العمل بحجر بكر ونقص خبر زيد به، وإن اجتمع مع حجر عمرو. فالاستصحاب مع الأمانة كحكم. بعنوان الأولي مع حكم العنوان الثانوي، الذي يكون عليه العمل به عند اجتماعهما

إن قلت هذا إنما يقتضي تقديم لأمانة على الاستصحاب مع اختلافهما، أما مع اتفاقهما فهو لا يقتضي تقديمها، بل حريابهما معاً، لاجتماع موضوعيهما، مع أن المرتكر تقدم الأمانة رتبة. كيف لا ولزم حريابهما معاً سقوطه مع الأمانة الموافقة له لو فرض تعارض الأمانتين. فصل في ظهور اتفاقهما - تبعاً للمرتكرات - على كونه مرجعاً بعد تعارض الأمانتين.

قلت. مرجع المرتكرات العقلانية هي المقام على تقدم الأمانة على الاستصحاب رتبة ليس إلى ارتفاع موضوعه معها، بل إلى كونها الأولى بأن يعول عليها عند اجتماعهما بملاك أن الاعتماد في البناء على بقاء الشيء على المقتضي إثباتاً لبقائه المستقل بالتأثير أولى من الاعتماد فيه على عدم المقتضي ثبوتاً لارتفاعه بلحاظ أن من شأنه نفاء، لأن مبنى الاستصحاب على البناء على بقاء الشيء لعدم الدليل على ارتفاعه، ومبنى لأمانة الموافقة له على البناء على البقاء لكونها دليلاً عليه.

واختلافهما في ذلك هو الموحى لكونه مرجعاً بعد تساقط الأمانتين المتعارضتين، لوضوح أن التراحم إنما هو بين الجهتين الاقتصاديةتين، ولا دخل للجهة غير الاقتصادية فيه، بل تكون هي المرجع بعد سقوط الجهتين

الاقتضائيتين، ولا دخل للجهة غير الاقتضائية فيه، بل تكون هي المرجع بعد سقوط الجهتين الاقتضائيتين معاً.

وإن شئت قلت: لا يكفي في فعالية التعبد ببقاء المتيقن عدم نقض اليقين بالشك المفروض حصوله في المقام، ليكون لاستصحاب في عرض الأمارتين المتعارضتين اللتين كان مقتضى كل منهما لتعبد بمؤداها، كى يسقط معهما بالمعارضة، بل تنوقف فعالية التعبد بالمتيقن مع ذلك على عدم انتقاض اليقين بأمر آخر غير الشك، كما سبق، وهو موقوف على سقوط الأمانة المحالفة بالمعارضة للأمانة الموافقة له.

فهو وإن لم يكن متأخراً رتبة عن أمانة الموافقة له، لعدم ارتفاع موضوعه سسها، فلا تكون واردة عليه، لا أن فعالية التعبد بالمتيقن بمقتضى الاستصحاب في طرف تعارض الأمارتين موقوفة على سقوطهما معاً بالمعارضة، فلا يكون في عرضهما يسقط معهما.

وبالتأمل في جميع ما ذكرنا يظهر أن ما في المقام أمرين.

الأول: عدم نقض اليقين بالشك، وهو معاد الكبرى المصرح بها في الموضوع.

الثاني: التعبد بالمتيقن السابق، وهو مترتب على الأول، ولأجله سبقت الكبرى المتقدمة، والاستصحاب عبارة عنه لا عن الأول، لما تقدم من أنه الحكم بالبقاء.

وموضوع الأول محض اليقين والشك، وهو لا يرتفع بالأمانة المحالفة له ولا الموافقة، فلا تكونان واردتين عليه، بل يكون في رتبتها

أما الثاني فلا بد فيه - مع عدم نقض اليقين بالشك - من عدم انتقاض اليقين السابق بأمر آخر غير الشك، لما تقدم من أنه مع اجتماع المقتضي واللامقتضي يكون التأثير للمقتضي، فالأمر المذكور مأخوذ في موضوع

الاستصحاب لباً، وإن لم يصرح به نصاً

ومن الظاهر أن ذلك يرتفع حقيقة بقيام الأمانة المخالفة، فهي من سنخ المانع منه الرابع لموضوعه المتقدم عليه رتبة، فيصبح دعوى ورودها عليه بلحاظ ذلك، لا بلحاظ رفعها لنفسك، كما هو مدعى القائلين بالورود. أما الأمانة الموافقة فلا مجال لدعوى ورودها على الاستصحاب، لتمامه موضوعه معها.

كما لا وجه لتقدمها عليه رتبة، إلا بلحاظ ما أشرنا إليه من ارتكاز أولوية الاستناد في البقاء إلى وجود ما يقتضيه من الاستناد إلى عدم المقتضي لارتفاعه وبذلك يتجه كون الاستصحاب مرحعاً بعد تفاعل الأمانتين، لعدم لمعليته إلا هي رتبة متأخرة عن سقوط الأمانة المخالفة بالمعارضة، وإن لم يكن متأخراً رتبة عن الأمانة الموافقة فتأمل جيداً ثم إن هذا الوجه قد أشار إليه المحقق الحراساني رحمته في حاشيته على الرسائل، لكنه ساقه لبيان ورود الأمانة على الاستصحاب مجيباً عن إشكال مناهة حجية الأمانة لما تضمنه الدس من حصر الناقص باليقين بأن نقض اليقين بالأمانة نقص له باليقين، بلحاظ المساوئين الثانوية الناشئة من قيام الأمانة الموحية ليقين بالحكم لمعلي الظهري على خلاف الحالة السابقة. ويظهر الإشكال فيه مما تقدم.

وكان الأولى له الجواب عن ذلك بأنه وإن لم يكن نقضاً له باليقين، إلا أنه ملحق به بلحاظ ما ذكرناه من أخذ اليقين بما هو طريق لا بما هو صفة. فلاحظ. هذا، وربما يوجه الورود بوجه آخر يستلزم على كون عموم الاستصحاب ارتكازياً، تأتي الإشارة إليه في الوجه الأول من وجهي الجمع العرفي. ولا بأس به في نفسه وإن كان الوجه الذي ذكرناه منياً عنه. فلاحظ.

المبني الثاني: أن دليل حجية الأمانة موجب لحكومتها على

الاستصحاب وهو مبني على خفض النظر عن دعوى لورود المتقدمة.
وقد ذهب إلى ذلك شيخنا الأعظم رحمته بدعوى أن دليل حجبية الأمانة في ظرف الشك يقتضي رفع اليد عن آثار الاحتمال المخالف، ومنها الاستصحاب.
قال: - بعد بيان ضابط الحكومة - ففيمما نحن فيه إذا قل الشارع: اعمل بالبيئة في نجاسة ثوبك، والمفروض أن الشك موجود مع قيام البيئة على نجاسة الثوب، فإن الشارع حكم في دليل وجوب لعمل ببيئة برفع اليد عن آثار الاحتمال المخالف لبيئة التي منها استصحاب الطهارة:

لكن لا يحتمى أن محرد حكم لشارع بوجوب العمل بالبيئة لا يقتضي رفع اليد عن آثار الاحتمال المخالف - ومنها - لاستصحاب - إلا لمحاظ منافاة العمل بالبيئة لتلك الآثار، فلو فرض عدم التناهي لم يهض برفعها وهذا وحده لا يكفي في الحكومة قطعاً، لحريانه في جميع موارد تعارض الأدلة، لوضوح أن دليل الحجبية كل دليل لما كان مقتضياً للعمل به كان منافياً للعمل بالدليل المعارض له، فيستلزم رفع اليد عن وجوب العمل به الذي هو من آثار قيامه، فإذا حكم الشارع بمقتضى عدم نقص التيقن بالشك بوجوب البناء على طهارة الثوب، فحيث كن ذلك منافياً لوجوب الساء على نجاسته، الذي هو من آثار قيام البيئة لزم منه رفع اليد عن الوجوب المذكور.

نعم، إذا كان مفاد دليل البيئة إلغاء احتمال الخلاف ادعاءً، وتزيله منزلة العدم، لتزيلها منزلة العلم اتجهت دعوى الحكومة في المقام، لأن ارتفاع موضوع أحد الدليبين أو تحقيقه تنزيلاً بسبب الآخر موجب عندهم لحكومة الثاني على الأول، كما يقتضي تقدمه عليه في الجملة - على ما يأتي الكلام فيه في محله من مباحث التعارض إن شاء الله تعالى - كما هو الحال في مثل: لا شك لكثير الشك، والمطلقة رجعياً روجه وعلى هذا جرى بعض الأعيان المحققين رحمهم في المقام

وربما كان هو مراد شيخنا الأعظم رحمته في المقام، كما قد يؤمن إليه تفسيره للحكومة بما يلائم ما ذكرناه في ضابطها بل هو صريح ما في بعض النسخ الآخر، لقوله فيها: - بعد تفسير الحكومة بما ذكرناه صريحاً - «إن الشارع جعل الاحتمال المخالف للبيئة كالعدم»

لكن عدوله عن النسخة المذكورة - كما هو الطاهر - وإجمال كلامه في مبحث التعارض أو ظهوره في ما نفسه - أولاً موجب للريب في إرادته لذلك. وكيف كان، فالتوجيه المذكور ينبغي عى ما تقدم التعرض له غير مرة من الكلام في استفادة التزيل المذكور من أدلة اعتبار الأمارات، وأنه لا أصل له. وقد تقدم تفصيله في مبحث القطع الموضوعي.

هذا، وقد استشكل المحقق لحراسي رحمته في تقريب الحكومة في المقام بما يرجع إلى الكلام في ضابط الحكومة ولا مجال لإطالة الكلام فيه هنا، بل يوكل لمبحث التعارض.

أما بعض الأعظم رحمته فقد قارب حكومة الأماراة على الاستصحاب وغيره من الأصول بناءً على مسنده في أدلة الحجية من أن مفادها إلغاء احتمال الخلاف تشريعاً، للحكم فيها بإحراز الواقع بسبب الأماراة، بأنه حيث كان الشك مأخوذاً في موضوع الأصول كانت الأماراة رافعة لموضوعها تشريعاً، وإن كان باقياً حقيقة، وذلك هو المعيار في الحكومة

وهو مسمى مسلكه في مهده أدلة الأمارات، وفي تفسير الحكومة، وقد تقدم الكلام في الأول في مبحث نفع الموضوعي، ويأتي الكلام في الثاني في مبحث التعارض إن شاء الله تعالى.

المبنى الثالث: أن مقتضى إجماع العرفي بين عموم الاستصحاب وعمومات حجية الأمارات هو تقديم الأماراة لو غرض النظر عما سبق من دعوى الورود أو الحكومة.

وذلك لأنه وإن كان بين عموم حجية كل أمانة وعموم الاستصحاب عموم من وجه بدوياً، إلا أن عموم الحجية مقدم لوجهين..

الأول: أن كبرى الاستصحاب في الأدلة لما كانت ارتكازية، كما تقدم غير مرة، وكان المرتكز عرفاً عدم الرجوع لمفضية المذكورة مع الدليل، فالارتكاز المذكور إن كان من الوصوح بحيث يكون من لقرائن المحيطة بالكلام كان مانعاً من انعقاد ظهور كبرى الاستصحاب في ما يتم قيام الأمانة المعتبرة وكان مرجع ذلك إلى الورود، فيجري فيه ما سبق. وإلا كان قرينة عرفية على تقديم عمومها على عمومها وترجيحه في مورد التام.

الثاني: أن تقديم أدلة الجمع على الاستصحاب لا يوجب كثرة التخصيص المستهجن أو الموجب للعبية عموم الاستصحاب عرفاً، لكثرة موارد وقد الأمانة المعتبرة، بخلاف العكس، وهو تقديم دليل الاستصحاب على أدلة الجمع، فإنه موجب لكثرة تخصيصها، إذ لا يبقى تحتها إلا مورد اتفاق الاستصحاب معها، ومورد عدم جريان الاستصحاب لمعارضة أو جهل بالحالة السابقة أو نحوهما، والأول لا يصحح عرفاً جعل الأمانة، للاستثناء فيه بالاستصحاب عنها، والثاني نادر يبعد عرفاً كونه غرضاً مصححاً لعمومها.

وأما التفكيك بين الموارد، فتقدم لأمانة على الاستصحاب في بعض وتؤخر عنه في بعض، فلا مجال له، لعدم بريق عرفاً بين الموارد من هذه الجهة، ليتوجه الجمع به عرفاً بين لدليلين، بل لابد إما من تقديمه عليها في الجميع أو تقديمها عليه كذلك، والمتعين لثاني، لما ذكرنا.

ثم إن هذين الوجهين يشتركان في كون الاستصحاب مرجعاً بعد تساقط الأمارتين المتعارضتين، لأن قصور عمومه عن شمول مورد الأمانة المحالفة موجب لعدم فعلية جريانه إلا بعد سقوطها بالمعارضة، كما تقدم نظيره في أواخر الكلام في توجيه الورود. كما يشتركان في جريانه مع الأمانة الموافقة له،

لعدم التناهي بين العموميين، ليمتنع حجيتهما معاً.

هذا، ولا يخفى أن المبنى المذكور وإن كان متجهاً في نفسه إلا أنه مختص بما إذا كان لدليل حجية الأمانة عموم في نفسه.

أما إذا كان دليلاً لبياناً، كحجية نظواهر ونحوها مما كان حجة ببناء العقلاء أو الإجماع، فلا معنى للجمع العرفي حيث:

بل ينبغي التفصيل بين ما كان من الأمارات حجة بدليل تعدي - كالإجماع والأدلة اللفظية التي لا عموم لها - وما كان منها حجة ببناء العقلاء الذي لا بد في حجته من عدم الردع عنه

أما الأول فإن قطع بشمول دليله لمورد معارضته بالاستصحاب وجب العمل به لتحصيل عموم لاستصحاب دليله، وإلا لزم العمل بالاستصحاب، لا لتقديمه على الأمانة، بل لانفراد بالحجة بعد عدم حجة الأمانة في نفسها، لفرص فصور دليها

ولذا يعمل بالاستصحاب في مثل ذلك حتى بناءً على ما تقدم من ورود الأمانة على الاستصحاب وارتفاع موضوعه بها

وأما الثاني فالظاهر أن عموم لاستصحاب بعد فرص حجته صالح للردع عنه، على ما تقدم نظيره في مبحث خبر الواحد عند الكلام في صلوح عموم المهني عن العمل بغير العلم للردع عن سيرة العقلاء على العمل بالحبر.

إلا أن يشت إصاؤه في مورد الاستصحاب، فيكون دليل الإصاء مخصصاً لعموم الاستصحاب، نظير ما يأتي في اليد ونحوها

وهذا بخلاف ما لو قلنا بورد الأمانة المعتبرة على الاستصحاب، فإن الاستصحاب حيث لا يصلح للردع عنها، لتأخره رتبة، بل مقتضى أصالة عدم الردع حجيتها ورفعها لموضوعه، ولاحظ.

الأمر الثاني: في تقدم الاستصحاب على بقية الأصول الشرعية التي لم

يؤخذ في موضوعها إلا الشك.

والظاهر أن المباني الثلاثة التي تقدم لتمرص لها في الأمر الأول تحريها، كما يظهر بالنظر في كلماتهم وأدلة لاستصحاب وبقية الأصول فالمناسب النظر في كل منها على حدة..

المعنى الأول: أن أدلة الاستصحاب واردة على أدلة الأصول المذكورة، كما يظهر من المحقق الحراساني رحمته وقد يقرب بوجهين:

الأول: ما ذكره رحمته في حاشيته على الرسائل فإنه - بعد أن وجه ورود أدلة الأمارات على الاستصحاب بما تقدم من أن نقص البقيس في مورد الأمانة بالأمانة لا بالشك، وأنه يرجع إلى نقص البقيس باليقين بوجه - قال «ثم إن وجه تقديم الاستصحاب على سائر الأصول هو بعبه وجه تقديم الأمارات عليه، فإن المشكوك معه يكون من وجه ويعبر أن معار علم حكمه وإن شك فيه يعبر أن آخر، وموضوع الأصول هو المشكوك من جميع الجهات»

وفيه.. أولاً. أن ما ذكره من أن موضوع الأصول هو المشكوك من جميع الجهات إن أراد به الشك في الحكم الواقعي مطلقاً وإن كان ثانوياً - كحرمة العصب - فهو مسلم، إلا أن الاستصحاب لا يوجب العلم بالحكم بالمعنى المذكور، ليصلح لرفع موضوع الأصول، بل يوجب العلم بالوظيفة العملية الظاهرية غير المنافية للشك في الحكم الواقعي.

وإن أراد به الشك الموحى بتحير، راجع إلى عدم العلم حتى بالوظيفة العملية، المرتفع بالاستصحاب، فهو غير مسلم في الأصول الشرعية، بل الظاهر اختصاص موضوعها بالشك في الحكم الواقعي، وإنما يسلم في الأصول العقبية. وما جرى مجراها من البيانات الشرعية، كقوله تعالى: ﴿وما كنا معذبين

ولا مجال لمقايضة المقام بالأمارات لوضوح أنه لم يؤخذ في موضوع الأمانة الشك شرعاً، ليتمكن دعوى أن المراد به الشك من جميع الجهات، المرتفع بمقتضى الأصل.

غاية الأمر استحالة جعلها مع العلم بالحكم الواقعي، للزوم اللغوية، ومن الظاهر عدم كون الأصل موجباً له، كي يتوهم مابعثه عن حجبتها.

الثاني: أن العلم المجعول غاية في بعض أدلة الأصول والرافع لموضوعها حسبما يستفاد عرفاً من أدلتها لم يؤخذ بما هو صفة خاصة، بل بنحو الطريقة لمحاظ كونه منشأ لفساد على متعلقه وإحرازه، والاستصحاب يقوم مقامه في ذلك، لأنه أصل إحراري، على ما أشرنا إليه في استصحاب مؤدى الأصل وأوضحناه في مباحث القطع لموضوعي مراجع.

وشكل أولاً بأن هذا - لو تم - لم ينفع في تقديمه على مثل أصالتي الحل والطهارة مما يتضمن التعبد بالحكم وإحرازه كاستصحاب، لما تقدم من أن اليقين الرابع للاستصحاب لم يؤخذ بنحو التصفية، بل بنحو الطريقة أيضاً، فيقوم مقامه الطرق والأصول الإحرازية، فكما يصلح الاستصحاب لرفع موضوع مثل هذين الأصلين يصلحان هما برفع موضوعه، فلا بد في تقديمه من وجه آخر.

نعم، ينفع في مثل أصل البراءة والاحتياط عند الأحباريين مما لم يتصور إلا الرفع والسعة، أو الضيق بالاحتياط، في مقام العلم، من دون يقتضي التعبد والإحراز المستتبعين للبناء العملي على التكيف أو عدمه، فلا يسهض برفع موضوع الاستصحاب، بل ينمى العكس لا غير.

وثانياً، بأنه يصعب إثبات كون العلم لرفع لموضوع لأصول المذكورة مأخوذاً بنحو الطريقة، لا بنحو التصفية، لمحاولته لمقتضى الجمود على لفظ العلم من دون قرينة واضحة على ذلك

ومجرد اختصاص القضية الارتكارية بذلك - مع أنه لا ينفع في احتياط
الاخباريين الذي هو تعدي محض لا ارتكاري - لا يكفي فيه بعد عدم الإشارة
في أدلة هذه الأصول إلى القضية المذكورة، وإنما استفيد ذلك في الاستصحاب
لسوق كبرى عدم نقص اليقين بالشك مساق التعليل بالأمر الارتكازي.

نعم، لو ثبت تقديم الطرق ولأصول الإحارارية على هذه الأصول فربما
يكون وجه الجمع العرفي حيثئذ الحمل على ذلك بعد فرض التناقض بدواً
إن قلت، لارم ذلك تقديم الأصول التعدية، كأصالي الحل والطهارة على
الاستصحاب، لصلوحها لرفع موضوعه بعد فرض كون اليقين مأخوذاً فيه على
نحو الطريقة، دون العكس، ولا بطل من أحد الالتزام بذلك.

قلت لما كان موضوع هذه الأصول محض الشك، فإطلاقها بنحو يشمل
مورد الاستصحاب يقتضي ترتيب الأثر على الشك الحاصل ونقص اليقين
السابق به، فينافي دليل الاستصحاب المتضمن لعدم نقص اليقين بالشك، وإنما
لم ينافه دليل الأمانة، لأنه يقتضي نقص اليقين بها، لا بالشك المقارن لها وقد
تقدم في توجيه تقريب ورود الأمانة على الاستصحاب ما له مع في المقام.
فراجع (١)

هذا تمام الكلام في توجيه ورود في المقام. ولم ينصح حتى الآن ما
ينهض بتوجيهه، فلا مجال للبناء عليه.

المبنى الثاني: أن الاستصحاب حاكم على الأصول المذكورة، كما يظهر
من حملة من الأعظم، وقد سبقهم لذلك شجها الأعظم عليه السلام فإنه بعد اعترافه دفعاً
لتوهم الورود بظهور أدلة البراءة - ومنها حديث الإطلاق - في كون موضوعها
الشك في النهي الواقعي بلحاظ عموم الذات، لا ما يعم الظاهري الوارد عليه
بعوان كونه مشكوك الحكم، قال: «إن دليل الاستصحاب بمنزلة معمم للنهي
السابق بالنسبة إلى الرمان اللاحق، فقله «لا تنقص اليقين بالشك» يدل على أن

النهي الوارد لا بد من إيقائه وفرض عمومته لبرهان اللاحق، وفرض الشيء في الرمان اللاحق مما ورد فيه النهي أيضاً.

لمجموع الرواية المذكورة ودليل الاستصحاب بمنزلة أن يقول: كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهى، وكل نهى ورد في شيء فلا بد من تصميمه لجميع أزمته احتماله، فيكون الرخصة في الشيء وإطلاقه معني بورود النهي المحكوم عليه بالدوام وعموم الأزمان، فكان معاد الاستصحاب يعني ما يقتضيه الأصل الآخر في مورد الشك لولا النهي. وهذا معنى لحكومة، كما سيجيء في باب التعارض.

أقول، من الظاهر أن معاد الاستصحاب ليس هو الحكم بعموم النهي - المتيقن سابقاً - واستمراره واقعاً، ليكون متمماً لدلالة دليل النهي وكاشفاً بتصميمته عن النهي في مورد الشك، كي يحكم على الأصل بملاك حكومة الأمانة عليه - على ما يأتي في صحت التعارض - لعدم كون الاستصحاب دليلاً اجتهداً مترصداً للأحكام الواقعية، بل لا يتضمن إبقاء النهي والتعبد به ظاهراً بعنوان كونه مشكوك النقاء، فلا وجه لحكومته على الأصل بعد كون - موضوعه كموضوع الاستصحاب - الشك في الحكم الواقعي، الذي لا يرتفع بالاستصحاب، على ما اعترف به في صدر كلامه.

بل حيث كان كل منهما مترصداً لموضيعة الظاهرية على خلاف ما يقتضيه الآخر كان اللازم التعارض بينهما من دون مرجح لأحدهما يقتضي حكومته على الآخر.

ودعوى: أن ما أحد في موضوع البراءة بحسب طاهر أدلتها وإن كان هو النهي الواقعي الوارد على الشيء بعنوانه الأولي، إلا أن دليل الاستصحاب صالح لتفسيره وحمله على ما يعم النهي الظاهري لوارد على الشيء بعنوان كونه نقضاً لليقين بالشك، كما هو الحال في موارد التبرير، حيث يدل دليل التبرير على

عموم حكم المنزل عليه لمنزل، وإن كان على خلاف ظاهر دليله في نفسه، مثل ما تضمن وحوب الإنفاق على الروحنة مع ما تضمن أن المطقة رجعية زوجة مدفوعة. بأن التنزيل متقوم بأحكام المنزل عليه وخواصه، عدليه ناطر لتلك الأحكام وشارح لموضوعها عموماً أو خصوصاً، فيكون حاكماً على أدلتها بوجه بأنني الكلام فيه إن شاء الله تعالى في مبحث التعارض.

أما التعبد فهو راجع إلى إحرار الأمر لمتعبد به المقتضي لترتب العمل عليه بلا واسطة أو بواسطة التعبد بأثره الشرعي، كما تقدم، فالتعبد ببقاء الهي إنما يقع في ترتب العمل عليه، وحيث كان التعبد مالياً عملاً لمعاد الأصول الأخر لزم التعارض بينها من دون مرجح به يقتضي حكومته عليها، لعدم نظره إليها، ليكون مفسراً لموضوعها.

وأما ما فرضه من ورود معاد الاستصحاب عقب معاد البراءة في كلام واحد، فالوجه في صلوح معاد الاستصحاب معه لتفسير معاد البراءة أن الكلام بعينه قرينة على المراد ببعض بنحو يصرحه عما يكون ظاهراً فيه لولاه، ويكفي فيه أقوائية دلالة القرينة من دلالة دي القرينة، وإن لم يكن معاد القرينة حاكماً على معاد ذبها لو وردا في كلامين، بل يكونان متنافيين يجمع بينهما عرفاً لعدم الأظهر على الظاهر.

هذا، وقد توجه الحكومة بوجوه أخرى مشبهة على من خاصة للقائلين بها في معاد الاستصحاب أو هي مناط الحكومة..

الأول، ما ذكره بعض الأعيان المحققين رحمهم الله من أن معاد الاستصحاب الحكم ببقاء اليقين ادعاء وتنزيلاً في ظرف الشك بلحاظ ترتب العمل عليه، فيترتب عليه آثاره، ومنها رافعيته لمعاد الأصول الأخرى، لأنه أخذ غاية فيها، ويكون حاكماً على أدلتها على غرار حكومة سائر أدلة التنزيل على أدلة أحكام المنزل عليه.

وفيه: أن دليل الاستصحاب لا يتضمن ادعاء بقاء اليقين في حال الشك، بل النهي عن نقض اليقين السابق عملاً حاله، لادعاء أن عدم ترتيب آثار الحثيث حين الشك نقص لليقين السابق عملاً، فالادعاء والتوسع إنما هو في مقتضى اليقين السابق عملاً، لا في نفس اليقين.

نعم، يتجه ما ذكره رحمته لو كان التعبير بمفاد الجملة الخبرية المحضة، بأن قيل: اليقين لا يقتضي بالشك.

الثاني: ما ذكره بعض الأعظم رحمته من أن الاستصحاب لما كان من الأصول المحرزة كان حاكماً على الأصول الأخرى عملاً حكومة الأمارات عليه، الذي تقدم التعرض له، لأنه يقتضي إحرار الأمر بمتعده به، فيرفع موضوع الأصول الأخرى - وهو الشك - تعدياً وإن لم يرتفع به حقيقة

وقد تقدم أن ما ذكره مسمى على مسلكه كفي مؤدى الطرق والأصول، وهي معنى الحكومة، وأن الكلام في الأول تقدم في بحث القطع الموضوعي، وفي الثاني يأتي في مبحث التعارض إن شاء الله تعالى.

مضافاً إلى أن ما ذكره لا ينهض إلا بتقديم الاستصحاب على مثل أصل البراءة مما لا يقتضي التعبد بالمؤدى حيث يكون رافعاً لموضوعه دون العكس أما تقديمه على مثل قاعدة الحل والطهارة مما يتضمن التعبد بالمؤدى فلا وجه له، لاشتراكها معه في التعبد بالمؤدى الراجع لموضع الأصل - وهو الشك - تعدياً، فكما يصلح لرفع موضوعها تعدياً تصح لرفع موضوعه كذلك، ولذا لا إشكال عنده في حكومة السبي على المسي منه، بل صرح رحمته بهواز استصحاب مؤدى الأصول المذكورة ذاتاً، لأن المراد من اليقين في دليل الاستصحاب ما يشمل التعبد الحاصل بها.

وخصوصية الإحراز لا أثر لها بعد فرص كون الموضوع، - وهو اليقين - مأخوذاً من حيثية البناء العملي المشترك بين الطرق والأصول التعبدية

والإحرازية وغيرها، ولذا أمكن قيامها مقامه.

وتقديم الطرق على الأصول إما هو لأخذ الشك في موضوع الأصول دون الطرق المستلزم لرفع الطرق لموضوع الأصول تعبدًا، دون العكس، فمع فرض اشتراك جميع الأصول الإحرازية التعبدية في كون موضوعها الشك يكون كل منها صالحاً لرفع موضوع لأخر تعبدًا، ولا يبقى وحده لتحصيل الأصول الإحرازية بالحكومة.

الثالث: ما ذكره سيدنا الأعظم رحمته الله على مختاره في مفاد الاستصحاب، وأنه هو وجوب العمل حال الشك عملاً حال اليقين، من أن المراد بالعمل هو العمل المترتب على آثار نفس اليقين وآثار متعلقة، ولذا يقوم مقام القطع الطريقي والموضوعي المأخوذ بنحو الطريقية، ولما كان من آثار نفسه ارتفاع الأصول المعينة بالعلم عملاً أو شرعاً به، كان باطراً لتلك الأصول ومقدماً عليها عرفاً.

وقد جعل رحمته الله الحكومة في المقام مناط المطر، لا بمناط التنزيل، لعدم تضمين الاستصحاب رفع موضوع لأصول. وهو الشك - تنزيلاً لكن الظاهر رجوع ما ذكره للتبرير، لوضوح أن قوام التنزيل هو الحكم بمشاركة المنزل للمنزل عليه في أحكامه وآثاره، وتبعيته له فيها إثباتاً. إلا أن بيانه.

تارة: يكون بحمل العنود على المنزل وإساده إليه أو بفيه عنه مجازاً، كما في زيد أسد، وإيا أشباه الرجال ولا رجال، والمطلقة رجعيًا روضة، ولا شك لكثير الشك.

وأخرى: بالتصريح بالتشبيه والتنزيل كما في: زيد كالأسد، وقوله: «الولاء

لحمة كلحمة النسب»^(١)

وثالثة: بالتصريح بثبوت أحكام المنزل عليه، كقولهم **المنزل**: «يحرم من الرضاع ما يحرم من النسب»^(٢).

والكل يشترك في التبريل وإثبات حكم المنزل عليه للمنزل، المستلزم للنظر لتلك الأحكام، الذي هو مناط الحكومة عندهم

على أن ما ذكره **تتو** في مفاد الاستصحاب غير ظاهر، ضرورة أن دليله لم يتضمن وجوب العمل حال الشك عمل حال اليقين، وإنما استعيد ذلك من الحكم فيه بعدم نقض اليقين بالشك، اراجع إلى ادعاء أن اليقين السابق كما يقتضي العمل على المتيقن حبه داتاً يقتضي العمل عليه حين الشك شرعاً - كما تقدم في تعقيب الوحه الأول - فهو لا يقتضي إلا ترتيب آثار المتيقن حين الشك ييب اليقين السابق، من دون أن يقتضي ثبوت حكم النفس نفسه حين الشك، ليستلزم العمل لاحكام النفس الثابتة له بنفسه، ومنها كونه رافعاً لموضوع الأصول.

وبعباره أخرى نقض اليقين ليس إلا بعدم مناعته وترتيب أثر كاشفاته عن متعلقة، فلا ينفذ جوار النقض إلا في ترتيب آثار المتيقن، لا ترتيب آثار اليقين نفسه، وليس مقتضى الارتكاز الذي حُمِلت عليه كبرى الاستصحاب إلا ذلك.

وقيامه مقام القطع الموضوعي لما نأخذ به من الطريقة ليس ناشئاً من وجوب ترتيب آثار نفس اليقين عليه، بل لعموم موضوع الأثر له ابتداءً، كما يظهر بمراجعة ما تقدم في محث القطع الموضوعي.

(١) النهاية لابن الأثير

(٢) راجع الوسائل ج. ١٤، باب ١ من أبواب ما يحرم بالرضاع من كتاب النكاح.

الرابع ما ذكره بعض مشايخنا من أن الاستصحاب كاشف عن الواقع ومثبت له في طرف الشك فيه، لأن معاد دليله جعل الطريقة وتتميم جهة الكاشعية، لظهور قوله **«ولا ينتص اليقين أبدأ بالشك»** وقوله **«ولا يعتد بالشك في حال من الحالات»** في إلغاء احتمال الخلاف، كما هو الحال في الأمارات، فهو أمانة حيث لا أمانة، فيقدم على بقية الأصول بملاك رفعه لموضوعها، الذي هو الملاك في تقدم الأمارات عليها

وفيه أنه تقدم في ديل الكلام في أخبار الاستصحاب عدم كون الاستصحاب من الأمارات. كما أن عدم الاعتداد بالشك وعدم بقصه لليقين لا يرجع إلى إبعاده، بل إلى عدم صلوحه للمسح من مقتضى اليقين السابق وحرص كونه أمانة حيث لا أمانة مما لا يطير له عرفاً، بل المألوف عرفاً تقديم بعض الأمارات على بعض، وإن تمت جهة كشعها، كتقديم البيعة على اليد. فلاحظ.

المبنى الثالث: أن مقتضى الجمع العرفي بين دليل الاستصحاب وأدلة الأصول المذكورة هو تقديم الاستصحاب، وإن لم يكن رافعاً لموضوعها ولا باطلاً إليها، لخصوصية في نفس الديتين ولو بلحاظ مدلوليهما تقتضي عرفاً تحكيم أحدهما على الآخر، وإن كان بينهما عموم من وجه، وذلك لأن أدلة الأصول وإن اقتضت بإطلاقها فعليه لعمل مقتضاها ولو مع سبق اليقين على خلافه، إلا أن المساسات لارتكابه في مقام الجمع بينها وبين دليل الاستصحاب يقتضي حملها على السعة والاحتياط من حيثية موضوعها - وهو الشك - فلا ينافي عدم فعليه مقتضاها لأمر رائد على موضوعها مانع من تأثيره وهو اليقين السابق.

فالحكم في الأصول ناشئ من عدم الاكتفاء بالشك في التعذير أو التنجيز، وأن ثبوت مقتضاها لعدم المفتصي بخلافه، وأما الحكم في الاستصحاب فهو

ناشئ عما هو من سنخ المقتضى له شرعاً، ترجوعه إلى أن لليقين السابق نحو اقتضاء في البناء على استمرار المتيقن وعدم رفع اليد عنه، فسببة الاستصحاب إلى الأصول المذكورة نسبة الأمانة إليه عرلاً.

وكما أن البناء على مقتضى اليقين في الاستصحاب لعدم صلوح الشك لنقصه، فلا يزاحم الأمانة الصالحة لنقصه، كذلك البناء على البراءة أو الطهارة للشك في التكليف أو النجاسة، فإنه ناشئ عن عدم صلوح الشك لتسجيز التكليف أو النجاسة، فلا يراحم الاستصحاب الحاكم بصلوح اليقين السابق للتسجيز واقتضائه له لولا المانع

فهو معها من سنخ حكم العوان اثنوي مع حكم العنوان الأولي، كما كانت الأمانة معه كذلك وليس الفرق بين الاثنين إلا هي عدم مسافة دليل حجتها لإطلاق دليله أصلاً، لما تقدم من أن دليله لم يتضمن عدم نقص يقين مع الشك، بل عدم نقصه بالشك، ولا ينافي نقصه بالأمانة.

أما دليل الاستصحاب فهو مضاف بدو لإطلاق أدلة الأصول، لأنها لم تتضمن الحكم بمجرد عدم محورية الشك أو معذريته، كي لا ينافي مسجزة اليقين السابق أو معذريته، بل مشوت السعة والاحتياط مع الشك الشامل لحال سبق اليقين بالتكليف، فيكون الاستصحاب مافياً لإطلاقه، ومن ثم احتيج للجمع العرفي بالوجه المذكور - لذي هو فرع التدهي البدوي - بحمل الإطلاق المذكور على بيان الحكم الأولي اثبات لمشت بنفسه مع قطع الطر عما هو راند عليه.

وبما ذكرنا يظهر وجه حسن تعليل الساء على الطهارة في صحبة زرارة الثانية وفي صحيح عبد الله بن مسعود^(١) أنورد في ثوب الذي يستعيره الذمي،

(١) الوسائل ج: ٢، باب ٧٤ من أبواب الجسات حديث ١.

بعد انتفاص الحالة السابقة، مع كدية نفس الشك في جواز الساء على الطهارة، فإن الاستناد في بقاء الشيء إلى وجود المقتضي أولى عرفاً من الاستناد فيه إلى محض عدم المقتضي لخلافه.

ثم إن هذا الوجه كما يقتضي تقديم لاستصحاب على الأصول المذكورة يقتضي تقديم سائر التعبدات الإحرارية عليها، من الأصول والطرق والأمارات، لظهور أدلتها في أن ثبوت مقتضاها لأمر زائد على الشك صالح للإحراز. وربما يأتي في مبحث التعارض ما له نفع في المقدم

إن قلت: هذا راجع إلى الحكومة، لأنها هي النسب بين دليل الحكم الأولي ودليل الحكم الثانوي.

قلت: إنما يكون دليل الحكم ثانوي حاكماً إذا كان ناظراً للحكم الأولي، كعموم رفع الاضطراب والإكراه، لو صرح أن الرفع فرع ثبوت شيء ولو اقتضاء، فدليله ناظر للمرفوع، ولا وجه له في مثل أمقام، حيث لا قرينة على نظر دليل الاستصحاب للأصول الأسبقية.

وبعارة أخرى: كون الحكم ثانوياً إن استعيد من نفس دليله كان حاكماً على دليل الحكم الأولي، لاستلزامه نظره إليه، وإن استعيد بمقتضى النظر العرفي بين الدليلين - كما في المقام - فلا وجه لحكومته، لعدم استلزامه النظر بوجه.

ثم إن هذا الوجه إنما يقتضي تقديم لاستصحاب على الأصول عند الاختلاف عملاً بينه وبينها، أما مع تفاقه معها فلا وجه لتقديمه عليها إلا لمحاظ ما أشربا إليه من أولوية لاستناد ارتكازاً في ثبوت الشيء إلى ثبوت المقتضي له من الاستناد فيه إلى عدم المقتضي لخلافه، نظير ما سبق في وجه تقدم الأمانة على الاستصحاب من أولوية الاستناد في ثبوت الشيء إلى ثبوت المقتضي له من الاستناد إلى عدم الرفع، من دون أن يكون هناك تقدم رتبي مانع من الاستناد لهما معاً في عرض واحد.

تنبيه

ما سبق إنما هو في نسبة الاستصحاب إلى الأصول التي لم يؤخذ في موضوعها إلا الشك في الحكم الذي تحري فيه، وهي البراءة والاحتياط - عند الأحاريين - وقاعدتا الحل والطهارة، وما سبته إلى الأصول والقواعد الأخر التي أخذ فيها أمر راند على الشك، كالقراع ولجاور وبحوهم، فلا إشكال في تقدم ما كان منها أخص منه مورداً، كتقاعدتي الصحة والقراع، كما لا إشكال في تقدم الاستصحاب على ما اختص موضوعه بصورة عدم التعبد الشرعي - كالقربة، ماء على ما تقدم في أوائل كلام في العلم الإجمالي - لوروده عليه وأما ما كان بينه وبينها عموم من وجه - لوفرص وجوده - فيلزم الرجوع فيه للمرححات الدلالية، ثم الرجوع إلى قواعد التعارض، ولا صابط لذلك، ليتسنى لنا الكلام فيه هنا.

ويأتي بعض الكلام في ذلك في الحاشية إن شاء الله تعالى والله سبحانه وتعالى ولي التوفيق والتسديد، وهو حسبنا ونعم موكلين



المقام الثالث

في الموارد التي وقع الكلام في تمامية أركان الاستصحاب وشروطه فيها

بعد أن تعرضنا في المقامين الأويس إلى أدلة الاستصحاب ومفاده
وتحديد كبراه وأركانه والشروط العدة والخاصة للعمل به يقع الكلام في هذا
المقام في تمامية هذه الأمور في خصوص بعض الموارد لجهات خاصة فيها
أوجبت غموض حالها. وهو في ضمن فصول

الفصل الأول

في استصحاب العدم الأزلي

نقدم في ذيل الكلام في الأصل المثبت أنه لا مانع من استصحاب الأمور العدمية
لإثبات أثر العدم أو لنفي أثر الوجود.
ويقع الكلام هنا في إمكان استصحابه بلحاظ ليقين بالعدم الأزلي حين
عدم الموضوع، حيث قد يجمع حريان الاستصحاب فيه.
وينبغي تمهيد الكلام في ذلك بأمريين..
الأول: ما يحمل على الموضوع.

تارة: يكون من شؤون ماهيته أو لوازمها مع قطع النظر عن وجوده،
كزوجية الأربعة.

وأخرى: يكون من لوازم وجوده أو مقارباته، بحيث لا يعدم بانفكاكه عنه
حين وجوده، كفرشية المرأة.

وثالثة: يكون من طوارئه بعد لوجوده، كالبلوغ

أما الأول فلا إشكال في عدم جريان لاستصحاب العدمي فيه لو فرض
الشك في حال الموضوع وتورده بين الواحد والماقد، إذ لو فرض اتصاف
الموضوع به واقعاً لم يصح سلبه عنه وصح حمله عليه في فرض تفرده الذي
هو لازم موضوعيته في القضية وإن كانت سلبية، فلا يقين بسلبه عنه حتى يلحظ
حال ما قبل وجود الموضوع، كي يستصحب

والمعيار في ذلك على كون المحمول لازم ماهية الموضوع بما له من
الحدود ولو كانت حزنية، لا لخصوص لازم ماهية النوعية

ومن ثم استشكل عيرون أحد في استصحاب عدم الكرية أولاً
بدعوى: أن الكرية وإن لم تكن من تورم ماهية الماء النوعية، لعدم أحد
كم حاصل في ماهية الماء، إلا أنها لما كانت من سح المقادير المسترعة من نفس
الأجزاء المحتتمعة في الوجود فهي لو ثبتت للفرد كانت من لوازم ماهيته المقومة
له، ولم تكن متيقنة العدم فيه حتى يلحظ حال ما قبل وجوده

وإن كان الظاهر اندفاع ذلك بأن الكرية لما كانت متقومة بالورن
والمساحة فهي من عوارض الوجود نقبله للانفكاك عنه لمؤثرات خارجية،
كضعف الجاذبية الموحدة لحفة بورن، ولبرودة الموجبة للتقلص وقلة
المساحة. وقد أطلقنا الكلام في ذلك في مسألة الشك في الكرية من الفقه

وأما الثاني فلا إشكال في جريان لاستصحاب العدمي فيه، ولا يبتني على
استصحاب العدم الأزلي

وإنما الإشكال في الثالث، حيث وقع الكلام في صحة استصحاب عدمه الثابت للموضوع قبل وجوده، لترتيب آثار العدم المقارن لوجود الموضوع، وعدمها، وهو محل الكلام في المقام.

الثاني: أن موضوع الأثر..

ثارة: يكون هو وجود الذات بمقادير تامة، كما لو قيل: إن وحد المطر فتصدق بدرهم.

وأخرى: يكون هو وجود العرص بمقدار كان تامة أيضاً من دون أحد خصوصية الموضوع فيه وإن استحال تحققه بدونه، لافتقاره إليه، كما لو قيل إن وحد البياض فتصدق بدرهم

وثالثة: يكون هو وجود العرص بمقدار كان التامة مع أحد خصوصية الموضوع فيه قيداً، كما لو قيل إن وحد بياض زيد فتصدق بدرهم

ورابعة: يكون هو وجود العرص للموضوع و يضافه به واتسائه له بمقادير كان لماقصة الذي هو معاد القضية المحتملة في مثل قولنا: إن كان ولدك أبيض فتصدق بدرهم، أو التوصيف في مثل أكرم الرجل العادل

والظاهر خروج الصور الثلاث الأولى عن محل الكلام، لأن موضوع الأثر فيها لما كان هو الوجود المنتسب لموضوعه - من ذات أو عرص - فليس موضوعه خارجاً هو الموجود، بل الماهية مستقررة في عالمها مع قطع النظر عن الوجود، ومن الظاهر أن تقريرها أزلي، فلا يتصور معه عرص العدم لعدم الموضوع، بل الموضوع بنفسه أزلي.

ومجرد توقف وجود العرص في الصورة الثابتة والثالثة على وجود موضوعه لا يوجب كون استصحاب عدمه بنحاط حال ما قبل وجود موضوعه من استصحاب العدم الأزلي، لأن موضوع الأثر ليس هو سلب العرص عن موضوعه، بل سلب الوجود عن العرص بمقادير ليس تامة في مقابل كان التامة.

وبختص الكلام في المقام بالصورة الرابعة، فيقع الكلام في إمكان استصحاب سلب العرص عن الموضوع بلحاظ حال ما قبل وجود الموضوع، الذي هو معاد السالبة بانتفاء الموضوع، أو لا؟ بل لابد من إحراز السلب بلحاظ حال ما بعد وجوده.

إذا عرفت هذا، فالظاهر أنه لا مانع من التمسك باستصحاب العدم الأزلي في مثل ذلك إما لنفي آثار الوجود، أو لإثبات آثار العدم نفسه، لتامة أركان الاستصحاب وشروطه.

فإن الأثر إن كان لثبوت الوصف للموضوع بحفاد كان الناقص، الذي هو معاد الحملية الموجبة بإحراز نقيض موضوع الأثر كاف في إحراز عدم ترتبه، وحيث كان نقيض الحملية الموجبة لحملية السالبة كفي إحرازها في المقام في عدم ترتب الأثر المذكور، وحيث كانت السالبة متيقنة بلحاظ حال ما قبل وجود الموضوع مشكوكه بلحاظ حال وجوده ^{تبع} استصحابها، لتامة ركنه من اليقين والشك، وتحقيق شرطه وهو ترتب الأثر العملي، فإذا قبل إن كان زيد أبيض فأكرمه، فموضوع الأثر مفاد كان زيد أبيض، ونقيضه مفاد: لم يكن زيد أبيض، المتيقن بلحاظ حال ما قبل وجود زيد المشكوك حال وجوده، فيستصحب، ويترتب عليه عدم وجوب إكرامه، وليس نقيضه مفاد: كان زيد غير أبيض، ليستشكل بعدم صدقه بلحاظ حال ما قبل وجود زيد.

وإن كان الأثر للعدم المذكور، كما لو قال إن لم يكن زيد أبيض فأكرمه، فترتبه بالاستصحاب المذكور أظهر.

هذا، وقد مع غير واحد من حريان الاستصحاب المذكور. وما يمكن أن يستدل لهم به وجوه..

الأول: أن العدم الأزلي المتيقن مغاير للعدم المشكوك المقارن لوجود الموضوع والذي هو مورد العمل، لاستناد الأول لعدم الموضوع، والثاني لأمر

آخر.

وفيه، أن تعدد المشأ والعلة لا يوجب تعدد المعلول لا حقيقة ولا عرفاً.
الثاني: ما ذكره سيدنا الأعظم رحمه الله في مستمسكه ^(١) من أن عدم العارض
لما كان نقيضاً لوجود العارض، ولأنه من وحدة الرتبة بين النقيضين، ومن
المعلوم أن وجود العارض متأخر رتبة عن وجود المعروض، وليس العدم
الأزلي كذلك، لأنه سابق عليه.

وفيه: أنه عدم العارض الأزلي متأخر رتبة عن وجود الموضوع كالعدم
المقارن لوجود الموضوع، لأن ملاك اختلاف رتبة بين الشينين كواب أحدهما
في مرتبة العلة للآخر - كالمقتضي - ولعدمه - كالمانع - ومن الظاهر أن وجود
الموضوع لما كان شرطاً في وجود العارض كان من أجراء علة ارتفاع بقضيه
وهو عدمه ولو كان أزلياً، فالعدم الأزلي يستلزم إلى جملة من الأمور، منها عدم
الموضوع، ووجود الموضوع من جملة ما يكون دخيلاً في رفعه، فهو في رتبة
سابقة عليه وإن تأخر عنه زماناً.

وبعارة أخرى، التقدم الرتبي كما يكون بين تمام أجراء العلة والمعلول
يكون بينها وبين عدمه، لأنها من سنح الرفع به، وحيث كان الموضوع من أجراء
علة المعروض ومتقدماً عليه رتبة كان من سنح الرفع لعدمه ومتقدماً عليه رتبة
ولو كان أزلياً.

نعم، ما هو العلة لوجود المعروض ومتقدم عليه في كل أن هو وجود
الموضوع في كل أن، لا هي أن آخر، فالعدم الأزلي متأخر رتبة عن وجود
الموضوع حيه، لا عن وجود الموضوع بعد ذلك، ولتأخر رتبة عن وجود

(١) ذكر ذلك في عرص حجة المسح، ودفعه بعد لا مجر لإزالة تكلام فيه. وربما يظهر حاله
بالتأمل في ما ذكرناه هاجع المسألة الثانية من فصل الماء الجاري من بحث المياه (منه عني

الموضوع بعد ذلك هو عدم العرص حيث لا العدم الأزلي.

لكن هذا يرجع إلى اختلاف العدم الأزلي عن العدم المقارن لوجود الموضوع في العلة، وهو لا يوجب تعددهما، كما تقدم، ولا سيما مع عدم كون الاختلاف في نسخ العلة، بل في خصوصيتها الزمانية، وإلا امتنع مستصحاب العدم حتى بلحاظ حال وجود الموضوع، لأن وجود العرض في كل آن متفرع على وجود الموضوع في ذلك الآن، لا على وجوده في الآن السابق عليه الذي هو زمان اليقين.

بل امتنع الاستصحاب مطلقاً، لتمرع بقاء المستصحب على بقاء علته، لا على حدوثها وتفرع حدوثه على حدوثها لا على بقائها فلاحظ

الثالث. أن العنوان الملحوظ قيداً وحودياً كان أو عديمياً لما كان موضوعه المعتمد به حاكياً عن الوجود الخارجي كأن التقييد به في عالم الاعسار ملحوظاً في الرتبة اللاحقة للوجود، فالعدم المأخوذ قيداً في موضوع الأثر هو العدم الحاصل المتمرّع على وجود الموضوع، ولا مجال لاستصحابه، لعدم اليقين به سابقاً، واستصحاب مطلق عدم ثبوت عنوان للموضوع لا يجدي في إحراز العدم الحاصل المتفرع على وجود الموضوع إلا بناءً على الأصل المثبت.

وفيه.. أولاً: أن هذا إما يجدي لو أريد بالاستصحاب إثبات الأثر المأخوذ في أدلتها التقييد بالعدم، كما لو قيل: أكرم العالم الذي ليس أبيض، أو الذي لم يكن أبيض.

أما لو أريد نفي الآثار التي أُحد في أدلتها التقييد بالوجود، كما لو قيل: أكرم الرجل الأبيض، فلا يجدي ذلك، ضرورة أن ملاك انتفاء الأثر في مثل ذلك هو أن التعبد بنقيض موضوع لأثر يستلزم عرفاً التعبد بعدمه، ومن الظاهر أن نقيض ثبوت العرض المتفرع على وجود الموضوع هو عدم ذلك العرض الراجع

لمطلق سببه ولو كان أزلياً، لا عده المتفرع على وجود الموضوع، بل العدم المذكور مقابل للثبوت المذكور تقابل العدم والملكة لا تقابل التقييد.

وثانياً: أن حكاية المقيد عن الوجود الخارجي وإن كانت مسلمة، إلا أنها ناشئة عن نفس التقييد، لكون القيد أمراً خارجياً لا يعرض إلا للموجود الخارجي، أو نفس الحكم، لاقتضائه العمل المتعلق بالموجود الخارجي، وليست ناشئة عن أحد الوجود في مرتبة سابقة على التقييد بالقيد، بل هي مرتبة التقييد لم تلاحظ إلا الذات بنفسها.

ودعوى أن قولنا: أكرم الرجل الأبيض، أو الذي لا يكون أسود، يرجع إلى معاد قولنا: يجب إكرام الرجل الذي إن وجد كان أبيض، أو الذي إن وجد لم يكن أسود، لا شاهد لها، لاختلاف المفهومين عرفاً.

على أن القيد قد لا يكون قيداً للموضوع، بل للحكم، كما لو قيل: أكرم الرجل إن كان عالماً، أو إن لم يكن جاهلاً، فتقييد بالعلم مستفاد من الشرطية التي كان شرطها جملة حملية موجبة أو سالبة، لا من لتوصيف.

إلا أن يراد من التقييد في توجيه مدعى لحصم ما يعم ذلك

وثالثاً: أن ما ذكر - لو تم - إنما يقتضي تأخر لتقييد بالعنوان عن التقييد بالوجود رتبة، كما لو أخذ الموجود عنواناً لمقيد، كما لو قيل: أكرم الموجود الأبيض، أو الذي ليس بأسود، لا كون العنود المقيد به خصوص ما قارن الوجود، بحيث يكون وجود الموضوع قيداً في نفس العنوان كي لا يتحد مع ما سبق الوجود ولا يصح استصحابه بلحاظه، فإن ذلك محالف لإطلاق العنوان.

ولذا لا مانع من التمسك باستصحاب العدم لأزلي لو كان الخطاب بلسان أكرم الموجود الذي ليس بأسود، فيحذر به أن زيدا الموجود ليس أسود، وإن كان المتيقن هو السواد السابق على الوجود، مع أخذ الوجود في موضوع

التقييد بعدم السواد.

وبالجملة المعيار في مباحية العدم لأرلي لعدم الذي هو موضوع الأثر
أخذ وجود الموضوع قيداً في نفس العدم اندي هو موضوع الأثر، ولا يكفي فيه
أحذه في مرتبة سابقة على التقييد به، كما هو المدعى في هذا الوجه

والفرق بينهما هو لفرق بين ما إذا قال: أكرم العادل عدالة حاصلة حين
الدخول في الدار، وما إذا قال: أكرمه دحل اندار العادل، فحيث كان دخول الدار
قيداً في العدالة هي الأول لا بد من إحرازه فيها بالاستصحاب، ولا يكفي
استصحاب العدالة المتينة في الشخص قبل دخوله الدار إلى حين دخوله لها،
لعدم الأثر للمستصحب، أما في الثاني فحيث كانت العدالة على إطلاقها كفي
الثنين بها قبل دخول الدار في استصحابها بعده وتثبت الأثر عليها، وإن كان
التقييد بها متأخراً عن التفسير بالدخول لأحذه في موضوع التقيد بها

وأما اعتبار وجود المحمول في صدق العنوان الوجودي المأخوذ في
القضية، فليس هو لتقييد العنوان الوجودي بذلك، بل لتوقف صدق النسبة عليه،
فلا يصدق على الرجل أنه عالم إلا مع وجوده خارجاً، بخلاف العنوان العدمي
المحصى الراجع إلى مفاد السلب، لفرض صدقه مع انتفاء الموضوع

نعم، لو أريد من العنوان العدمي ما ينتزع من مفاد السلب ويكون وصفاً
للموضوع بمفاد الموجبة، المعدولة كان كالعنوان الوجودي في توقف صدقه
على وجود الموضوع لكنه خارج عن محس الكلام هنا، ويأتي الكلام فيه إن
شاء الله تعالى.

الرابع: ما ذكره بعض الأعظم رحمهم الله من أن المعشر في موارد التقييد بالعدم
هو العدم العتي المأخوذ وصفاً للموضوع، والذي هو مفاد الموجبة المعدولة
المحمول، التي لا تصدق إلا بعد وجود الموضوع، ولا يكفي في إحرازها

استصحاب مفاد السالبة بانتفاء الموضوع إلا بناءً على الأصل المثبت.
وقد أطلال في تقريب ذلك بذكر مقدمات بعضها يتعلق بمسألة تعنون
العام المحض.

وعمد ما ذكره أن تقييد موضوع الحكم بالعرض - ومنه الأمر العدمي - لا
يراد به محض تقارنهما في الزمان، ليكفي استصحاب العرض بمفاد كان التامة
إلى حين وجود الموضوع، بل يرجع إلى تخصيص الموضوع بخصوص
الحصة المتصفة بالعرض، لاستحالة إطلاق الموضوع مع التقييد بوجود عرضه.
للتدفع بين الإطلاق والتقييد المذكورين، وحيث كان الانتصاف بالأمور العممية
متفرعاً على وجود الموضوع لم يجمع في إحراره استصحاب مفاد السلب بلحاظ
حال ما قبل وجوده إلا بناءً على الأصل المثبت

ولا يحفى أنه ذكر ذلك ليأمن أن يخصم العام بالعنوان الوجودي -
كتخصيص عموم وجوب إكرام العلماء بما يتضمن عدم إكرام فاسقهم - موجب
لتعنون الباقي بالعنوان العدمي المناقض له، لما تقدم من استحالة إطلاق موضوع
الحكم مع التقييد المذكور، وأنه لا يجمع استصحاب عدم الحاصل الأزلي لإثبات
حكم العام، لأنه لا يحرز انتصاف المورد بعدم الحاصل.

فلو تم ما ذكره لم ينفع فيما لو ورد الحكم ابتداءً على العنوان الوجودي،
وأريد باستصحاب عدمه نفي الحكم، كما لو قيل إن كان ولدك محتوناً فنصدق
بدرهم، لما أشرنا إليه - في ذيل الكلام في لأصل المشت، وفي الجواب الأول
عن الوجه السابق - من أن الملاك فيه كون إحرار نقيض الموضوع موجباً لإحرار
نقيض الحكم، ومن الطاهر أن نقيض ثبوت لعنوان بموضوع عدم ثبوته له
الذي هو مفاد السالبة المحصلة الصادقة بلحاظ حال ما قبل وجود الموضوع، لا
انتصافه بعدمه الذي هو مفاد المعدولة لمحمول، بل ليس التقابل بين ثبوت

العنوان والاتصاف بعدمه إلا تقابل العدم والملكية.

وأوضح من ذلك ما لو جعل الحكم ابتداءً على معاد السالبة، كما لو قيل: إن لم يكن ولدك أسود فتصدق بـ درهم، لاتحادها مع السالبة بانتفاء الموضوع، ولا وجه لتربيلها على معاد المعدومة، مع أن الطاهر من مسئلة **تتبع امتناع التمسك** باستصحاب العدم الأزلي مطلقاً حتى في مثل ذلك.

ومع العوض عن ذلك بتوجه الإشكال على ما ذكره بأن تخصيص العام بالعنوان الوجودي - كتخصيص عموم وحب إكرام العلماء - نحو لا يشمل المفق منهم - وإن كان يكشف عن عدم إطلاق موضوع الحكم، إلا أن إضافة قيد لموضوع الحكم يمكن ثبوتاً بأحد وجوه ثلاثة

الأول: أن يكون القيد محض عدم وجود عنوان الخاص بمفاد ليس التامة، فيكون موضوع الحكم مركباً من أمرين: عنوان العام - كالعالم - والعدم المذكور - كعدم فسقه - من دون أحد السبب بينهما.

ويكفي في مثل ذلك استصحاب لعدم المذكور، ليتم موضوع الحكم بصم معاد الأصل للوجود، كما في سائر موارد الموضوعات المركبة، وقد تقدم في المقدمة الأولى خروج استصحاب لعدم في مثل ذلك عن استصحاب العدم الأزلي، وجريانه بلا إشكال.

الثاني: أن يكون القيد هو عدم تصاف المعنوي بعنوان العام بعنوان الخاص، الراجع إلى سلبه عنه بمعد ليس الناقصة، الذي هو مفاد كان الناقصة، والذي يكون العدم فيه مخصوصاً بما هو معنى حرفي متاخر للحمل، فيكون الموضوع في المثال المذكور العدم الذي لم يكن فاسقاً، أو ليس فاسقاً. وحيث كان معاد السلب صادقاً بلحاظ حال ما قبل وجود الموضوع أمكن استصحابه بلحاظ اليقين به حيثئذ، وكان من استصحاب العدم الأزلي الذي هو محل الكلام

في المقام.

الثالث: أن يكون القيد هو اتصاف لمعنون بعنوان العام بعدم العنوان الخاص، الذي هو المراد بالعدم المعنى، والذي يكون العدم فيه ملحوظاً بما هو معنى اسمي من طوارئ الموضوع وصحته، والذي هو مفاد المعدولة التي لا تصدق إلا بعد وجود الموضوع، ولا مجال لاستصحابها بلحاظ حال ما قل وجود الموضوع، لعدم اليقين بها، بل اليقين بعدمها حيث، كما لا مجال لإحرازها باستصحاب عدم العرض بمفاد ليس التامة أو الناقصة إلا بناءً على الأصل المثبت.

ومما ذكرنا يظهر اضطراب كلامه، حيث يظهر منه.

أولاً: انحصار الأمر بالوجه الأول والثالث، مع وضوح أن الثالث مقابل لمفاد حمل العنوان الوجودي الذي هو مفاد الموجبة مقابل العدم والملكية. كما اعترف به ^١ - والأول لا تعرض فيه لنسبة العرض للموضوع ليقابل مفاد الموجبة، وليس المقابل لمفاد الموجبة تقابل الناقص إلا الثاني.

وثانياً: أن مفاد السالبة بانتفاء الموضوع راجع إلى الأول، ومفاد ليس الناقصة راجع إلى الثالث.

مع وضوح أن الأول لما كان مفاد ليس التامة كان مباحاً للسالبة المتصنعة لنسبة العرض للموضوع، والثالث مفاد المعدولة الموجبة التي هي مفاد كان الناقصة، وليس مفاد الناقصة إلا الثاني. فكان ذلك من مبني على الخلط بين الثاني والثالث.

إذا عرفت هذا، فالوجه الثلاثة ممكنة في أنفسها، ولا معين لأحدها ثبوتاً، وما يظهر منه ^٢ من امتناع الأول إذا كان القيد من منفع العرض الطارئ على الموضوع، لأن انقسام العام باعتبار أوصافه وبعوته القائمة به في مرتبة سابقة

وعليه يتجه التمسك باستصحاب العدم الأزلي.

كما يتجه بناءً على ما ذكرناه نحن من أن العام حتى لو لم يكن مقيداً بالوجه المذكور، إلا أنه يكفي في ترتب حكمه إحرار عدم كون الفرد من أفراد الخاص، لوضوح أن مفاد السلب محرر لذلك.

هذا، ولو فرض التصريح في دليل لخاص بأحد مفاد السلب قيداً في موضوع الخاص فالأمر أظهر، بأن قيل مثلاً: إنما يحب إكرام العالم إذا لم يكن فاسقاً، فإن إرجاعه لمعاد المعدولة خروج عن مفاده بلا وجه، نظير ما تقدم فيما لو جعل مفاد السلب موضوعاً للحكم ابتداءً، كما لو قيل إن لم يكن ولذلك أسود فتصدق بدرهم.

وبالجملة. رجوع التخصيص إلى أحد الانصاف بعدم الخاص قيداً في موضوع حكم العام لا وجه له، فضلاً عن إرجاع جميع موارد أحد العنوان العدمي إلى ذلك، بل هو موقوف على أخذ العدم بما هو معنى اسمي يتصف به الموضوع قيداً، وهو محتاج إلى حناية لا شاهد لها. بل هي خلاف ظاهر الأدلة في كثير من الموارد، وليس الظاهر منها إلا أخذ السلب بما هو معنى حرفي مقابل للمحمل في موضوع الحكم، وحيث كان مفاده متحداً مع مفاد السالبة بانتفاء الموضوع، تعين إحراره باستصحابها، كما ذكرنا.

وأما ما ذكره بعض السادة لمعاصرين رحمهم الله ^(١) من أن التقييد نحو من التوصيف، إذ ليس المراد من الانصاف إلا عروض خصوصية خارجة عن الذات وطروءها عليها.

ففيه: أن التقييد نحو نسبة تلحظ في مقام الجعل بين الحكم والتقييد، وهو أجنبي عن التوصيف القائم بين الصفة والمرصوف.

(١) المرحوم السيد ميرزا حسن المجلودي (رحمه الله تعالى)

نعم، نفس القيد قد يكون هو الانتصاف الذي هو مفاد بشرط شيء، وقد يكون عدمه الذي هو مفاد بشرط لا، كما قد يكون أمراً آخر، فليس التقييد متحداً مع التوصيف ولا ملازماً له، بل التوصيف قد يكون موضوعاً للتقييد. هذه عمدة الوجوه المذكورة في المقام، وربما كان هناك وجوه أخرى لا يهم الكلام فيها بعد ما تقدم.

وقد تحصل أنه لا مانع من الرجوع لاستصحاب العدم الأولي فيما إذا كان المهم هو إحرار مفاد السلب، إما بكونه موضوعاً للأثر أو قيداً فيه، أو سقيصاً لموضوع الأثر أو لقيدته. وهو المصابق لمرتكبات العرفية، لما هو المرتكر من أن العدم هو الأصل، وإن كان في صلوح ذلك للاستدلال مع قطع النظر عن عموم الاستصحاب إشكالاً. فلاحظ.

الفصل الثاني

في استصحاب الأحكام الوضعية

ذهب الفاضل التونسي رحمته الله إلى عدم جريان الاستصحاب إلا في الأحكام الوضعية، لكن لا بمعنى جريانه في نفس لحكم الوضعي، كالسبية والممانعة وبحوهما، بل بمعنى جريانه في نفس الأسباب والشروط والموانع، كالبدوغ الذي هو سبب للتكليف، والطهارة التي هي شرط للصلاة، والحيض المانع منها، فليس التفصيل في الحقيقة بين الأحكام الوضعية وغيرها، بل بين موضوعاتها وغيرها.

وعبدة ما ذكره في وجهه - على طول كلامه - هو عدم عروض الإحمال والشك في بقاء الحكم التكليفي - الذي هو مورد العمل - إلا من جهة الشك في حدوث سببه أو شرطه أو مانعه أو بقائها، بوفاء الأدلة بالجهات الأخرى. وهو كما ترى لا إمكان الشك من جهات أخرى، لإحمال الأدلة، كما لو شك في حال السبب، وأنه سبب حدوثاً وبقاءً أو حدوثاً فقط، أو في مفهومه، أو نحو ذلك مما لا مجال معه لاستصحاب نفس السبب، بل فيحتاج لاستصحاب نفس الحكم.

وقد تصدى شيخنا الأعظم رحمته الله لتعقيب كلامه بما لا حاجة لمتابعته فيه. نعم، ها نزاع آخر في جريان الاستصحاب في نفس الأحكام الوضعية، كالسبية، والشرطية، والممانعة، والملكية، ولحجية وغيرها، ومنشؤه النزاع في أن الأحكام الوضعية مجعولة بأنفسها أو منوعة من لأحكام التكليفية.

وقد تعرض شيخنا لأعظم ^١ ومن تنعه للكلام في ذلك في مبحث الاستصحاب، وأطالوا الكلام فيه وفي تفصيلاته.

لكن لا مأساة بين ذلك وبين الاستصحاب، بل ينبغي التعرض له في مقدمة علم الأصول ^(١)، كما يتعرض لحقيقة الحكم التكملي أيضاً، لأنه من مبادئ المهمة.

والذي يهمنا هنا هو أن الأحكام الوضعية إذا كانت مترعة لا تنالها يد الجعل يمتنع حريان الاستصحاب فيها، إذ لا حقيقة لها، لتكون مورداً للعمل الذي هو الشرط المهم في حريان الاستصحاب وغيره من التعديلات الشرعية ووصوح ذلك يعني عن إطالة الكلام فيه.

(١) راجع أوائل الجزء الأول من هذا الكتاب.

الفصل الثالث

في استصحاب الكلّي والمردد

تقدم أنه لا بد من كون المستصحب بعنوانه مورداً للعمل ولو بتوسط ما يترتب عليه من الأثر الشرعي.

وحيثئذ فإن كانت الخصوصية الفردية دخيلة في موضوع الأثر لزم إعرارها بنفسها في الاستصحاب، ولا يجدي استصحاب الكلّي الجامع بينها وبين غيرها.

وإن لم تكن دخيلة فيه، بل كان الأثر للكلّي تعين استصحابه، ولا يجدي استصحاب الخصوصية إلا لاحتاط ملازمته لاستصحاب الكلّي، لأن البقيين بالفرد مستلزم للبقين بالكلّي.

وقد تقدم في الأمر الثالث في ديل الكلام في الأصل المثلث نوصيح ذلك

ويقع الكلام هنا في بعض أقسام استصحاب الكلّي والفرد لخصوصية فيها مع قطع النظر عما تقدم. والكلام في ذلك في مقامين..

المقام الأول

في استصحاب الكلّي

واعلم أن للشك في بقاء الكلّي قسماً ينهني التعرض لها ولحكمها
الأول: الشك في بقاء الكلّي للشك في بقاء فرد المعين الذي علم
بوجوده في ضمه سابقاً.

ولا إشكال هنا في جريان الاستصحاب في الكلّي وترتيب أثره.
الثاني: الشك في بقاء الكلّي، لتردد انفراد الذي علم بوجوده في ضمه
بين معلوم الارتفاع ومعلوم البقاء، كما لو تردد الحدث الواقع بين الأصغر الذي
يرتفع بالوصف والأكبر الذي يبقى معه.

ويلحق به ما لو كان التردد بين معلوم البقاء ومشكوك الارتفاع، لعدم
الفرق بينهما في أكثر جهات الكلام لآتي.

والظاهر هنا جريان استصحاب كلّي أيضاً - كما ذكر غير واحد - وترتيب
أثره، وإن لم يحزر به أثر خصوص الفرد الطويل، لعدم تعامية أركان
الاستصحاب فيه.

نعم، قد يتجزأ أثره لو كان طرفاً لعلم إجمالي منجز مسبب عن العلم
بوجود أحد الفردين.

وقد يستشكل فيه بوجوده..

أولها: أن الكلّي الطبيعي الذي هو موضوع الأثر الشرعي لا وجود له إلا
بمعين وجود أفراده، فمع فرض عدم جريان الاستصحاب في الفرد، لعدم تعامية
أركانه فيه لا مجال لجريان الاستصحاب في الكلّي.

ويندفع. بأن اتحاد الكلّي مع فرد، في الخارج لا ينافي كونه بمفهومه مجرداً عن الخصوصية الفردية موضوعاً للأثر ومحطاً للمعرض، فيجري الاستصحاب فيه بلحاظ ذلك.

وبعبارة أخرى: ليس المستصحب هو الكلّي لا في ضمن الفرد، بل المستصحب هو الفرد لكن لا بخصوصيته الفردية، بل من حيثية فرديته للكلّي، فإن اليقين والشك بالإضافة إلى الفرد يختلفان باختلاف حيثيته وعنوانه، فقد يكون بعض عناوينه مورداً لليقين وبآخر مورداً للشك، فمع فرض اجتماع ركني الاستصحاب فيه بالإضافة إلى عنوان الكلّي يتعين حريان عنوانه فيه لترتيب أثره، وإن لم يجر الاستصحاب فيه بلحاظ عنوانه الشخصي، لعدم تمامية أركانه فيه، أو لعدم كونه مورداً للأثر.

ثانيها: أن الشك في بقاء الكلّي لما كان مسبباً عن الشك في حدوث الفرد الطويل كان استصحاب عدم حدوث الفرد المذكور حاكماً على استصحاب الكلّي ومانعاً من ترتب العمل عليه.

ويدفع.. أولاً: بأن الشك في بقاء الكلّي ليس ناشئاً عن الشك في حدوث الفرد الطويل فقط، بل هو ناشئ عن التردد بين كون الحادث هو الفرد الطويل والقصير، فارتفاع الكلّي ملازم لحدوثه في ضمن القصير، حيث يرتفع بارتفاعه، وبقاؤه ملازم لحدوثه في ضمن الطويل، حيث يبقى ببقائه، ولا أصل يمين أحدهما.

وأصالة عدم حدوث الفرد الطويل معارضة لأصالة عدم حدوث الفرد القصير بالإضافة إلى اللازم المذكور، وهو بقاء الكلّي وارتفاعه، وإن فرض عدم تعارضهما بالإضافة إلى أثر كل منهما المختص به، ولو لعدم الأثر لأحدهما، وبعد تساقط الأصلين بالإضافة إلى اللازم لمذكور يتعين الرجوع للأصل الجاري فيه المحرز لبقائه.

ودعوى: أن أصالة عدم حدوث الفرد القصير لا تجري مع خروجه عن الابتلاء، لعارض العلم بارتفاعه على تقدير حدوثه، فلا تعارض أصالة عدم حدوث الفرد الطويل.

مدفوعة: بأن خروج الفرد القصير عن الابتلاء بالإضافة إلى آثاره المختصة به لا تنافي كونه مورداً لابتلاء بالإضافة إلى اللازم المذكور، وهو بقاء الكلبي، نحو يصلح لمعارضة الأصل الجاري في الفرد الطويل، ويسمع من حكومته على الأصل الجاري في كلبي

وثانياً: بأن الفرد والكلبي متحددان حقيقة ومختلفان عوالباً، فليس مجرى الأصل في كل منهما إلا ملزماً لمحري الأصل في الآخر، من دون سببية بينهما تقتضي حكومة الأصل الجاري في الفرد على الأصل الجاري في الكلبي، بل يعمل بكل منهما في مورد الإضافة إلى خصوص أثره لو كان له أثر، كما هو الحال في سائر الموارد التي يكون مقتضى الأصل فيها التعكيب بين المتلزمين من دون سببية بينهما.

وثالثاً: بأن مجرد السببية بين مجرى الأصلين لا تكفي في حكومة أحدهما على الآخر ما لم تكن شرعية، ومن الظاهر أن السببية بين الفرد والكلبي - لو تمت - ليست شرعية، بل حارحية، وحكومة الأصل السببي في مثل ذلك مهية على الأصل المثبت، كما تقدم تشبيهه فيه في الجملة في الاستدلال على عدم حجية الأصل المثبت بلزوم معارضة في جانب الثابت والمثبت. فراجع وتأمل.

ثالثها: أن وجود الكلبي لما كان بوحود فرد من أفراد كان عدمه بعدم تمام الأفراد، فإذا علم بعدم جميع أفراد الكلبي غير الطويل، فصميم أصالة عدم الفرد الطويل يحزر عدم الكلبي، كما في سائر موارد انضمام الأصل للوجدان. ويظهر الجواب عنه مما تقدم من عدم الترتيب الحارجي بين وجود الفرد

والكلّي، فصلاً عن الشرعي، فإحراز عدم لفرد بالأصل لا يقتضي إحراز عدم الكلّي إلا بناءً على الأصل المثبت.

بل لا يبعد رجوع هذا الوجه إلى الوجه لسانق، ضرورة أن مبنى حكومة استصحاب عدم الفرد الطويل على استصحاب الكلّي في الوجه السابق على انضمامه لإحراز عدم بقية الأفراد بالوجدان. فعده في كلام غير واحد وجهاً آخر في قبالة لا يخلو عن إشكال فلاحظ.

بقي في المقام أمران.

الأول: التردد بين الفرد الطويل والقصير إما يسجري معه استصحاب الكلّي ويكون من هذا القسم إذا كان حاصلاً من أول الأمر، أما لو حصل بعد اليقين بحدوث القصير فيخرج عن هذا القسم، كما لو علم بدخول زيد الدار يوم الجمعة، وعلم بوجود الإنسان فيها يوم السبت، ومردد سن كونه ريداً فلا يبقى يوم الأحد وكونه عمراً فيبقى يوم الأحد، بالإضافة إلى يوم السبت والأحد وإن كان الشك في الكلّي من هذا القسم، إلا أنه لما كان الفرد المتيقن سابقاً من الكلّي - وهو زيد - قد علم يوم الأحد بارتفاعه يكون احتمال وجود الكلّي في ذلك اليوم في ضمن عمرو ملحقاً بالقسم الثالث الآتي ويخرج عن هذا القسم

لأن استصحاب بقاء زيد إلى يوم الأحد وعدم دخول عمرو إلى ذلك اليوم، يحزر كون المرتفع يوم الأحد هو دخول زيد، ويرفع التردد شرعاً في حال الوجود يوم السبت.

ومنه يظهر أن المحدث بالأصغر إذا احتمل طرؤ العناية عليه، فإن قيل بعدم اجتماع الحدث الأصغر مع الأكبر، بل يرتفع به لا يكون استصحاب بقاء كلي الحدث بعد الوضوء من هذا القسم، لنقطع بارتفاع الفرد المتيقن والشك في حدوث غيره، وإما يكون من هذا القسم إذا تردد الحدث من أول الأمر بين الأصغر والأكبر، كما لو خرج الليل المررد بين النول والمني من المتطهر من كلا

الحديثين

وأظهر من ذلك ما لو قيل باحتماع لحديثين، لعدم التردد بينهما أصلاً، كما لا يخفى.

الثاني: لو أحد عدم أحد الفردين في موضوع تحقق الفرد الآخر فقد يكون استصحاب عدم الفرد المذكور محرراً للشك عن هذا القسم، كما هو الحال بناءً على أن الحدث الأصغر لا يجتمع مع الحدث الأكبر، لو حدث سبب الأصغر مع احتمال سبق الأكبر، فإنه بعد طروء سبب الأصغر يعلم احتمالاً بطروء أحد الحديثين، إلا أن استصحاب عدم الأكبر يقتضي سببية السبب للأصغر وارتفاعه بالوصوء، فلا يكون احتمال وجود الأكبر لتردد الفرد المعلوم بين الطويل والقصير، بل لاحتمال حدوث غيره مما يبقى، ويكون الأصل عدم حدوثه، فيخرج عن هذا القسم، وينحقه ما يأتي في القسم الثالث، وإن لم يكن مثله، لعدم احتمال تعدد الفرد، إلا أنه بناءً على ما يأتي فيه من امتناع جريان استصحاب الكلّي مع النقطع بارتفاع الفرد المعلوم ينتجه امتناع جريان الاستصحاب ها

وبطير ذلك ما لو احتمل كون الملاقي للنجاسة من الأعيان النجسة، بناءً على عدم تجسس الجسس، فإن أصالة طهارته ذاتاً تحرز كون نجاسته عرضية تروى بالفصل.

القسم الثالث: من أقسام الشك في الكلّي ما يكون مسبباً عن احتمال وجود فرد آخر غير المتيقن بوجود بعد ارتفاعه وقد ذكر له شيخنا الأعظم رحمته ثلاثاً..

الصورة الأولى: أن يحتمل حدوث الفرد المشكوك مقارنة لارتفاع الفرد المتيقن مع تباين الفردين عرفاً، كما لو علم بدخول زيد الدار وخروجه منها، واحتمل دخول عمرو لها مقارنة لخروجه، فبقي الإنسان في صمن عمرو، بعد

أن كان حدوثه في ضمن زيد.

وقد منع ذلك هنا من حريان استصحاب الكلّي، وهو المعروف بين من تأخر عنه.

وقد يحتاج لذلك بإنكار وجود كلّي رُساً، فلا يكون هو موضوعاً للأثر، بل ليس الموحود وموضوع الأثر إلا الأفراد، وحيث كانت متباينة في أنفسها، فلا يكون المشكوك في المقام بقاء للمتيقن، ليتحج الاستصحاب. وربما ينسب ذلك لبعض الأعاضل.

لكن لا يحصى أن المراد بوحود الكلّي لشيء يكون موضوعاً للأثر ليس هو وجوده بما هو أمر بسيط ما ينسب للأفراد مقارن لها، لوصوح أنه ليس في الخارج إلا الفرد، بل لما كان الكلّي وجهاً من وجوه لفرد وحشية من حيثياته كان وجود الفرد ووحوداً له، فإنكار وجود الكلّي لا وجه له بالمحاط ذلك، إلا أن يكون التراجع مغنياً.

ولعله لذا سبب لبعض الأعاضل التي تصرّح في الدورة الثابتة بوجود الكلّي، وتقريب وجه المنع بما ذكره المحقق الحراسلي من أن وجود الكلّي الطبيعي وإن كان بوجود فرد، إلا أن وجوده في ضمن المتعدد من أفراد ليس وجوداً واحداً له، بل تتعدد وجوداته بتعدد أفراد، فلا يكون المشكوك بقاء للمتيقن، بل يكون مباحياً له ويمتنع الاستصحاب.

ومن هنا افترق ذلك عن القسم الثاني، لأن المعروف في ذلك القسم الشك في بقاء نفس الحصة المتبقية من الكلّي، لفرص الشك في حال الفرد الواحد المتيقن، وأنه الطويل أو القصير، من دون أن يحتمل وجود فرد غيره هذا، ومن الطاهر أن تعدد وجود الكلّي بتعدد أفراد إنما يتم بالإضافة إلى

الوجود الحقيقي المستند للعلل التكوينية الخارجية

أما بالإضافة إلى الوجود الاشراقي المنسوب لكلّي بما هو على سبيله،

من دون نظر إلى تخصصه، وهو صرف الطبيعة المتحقق بصرف الوجود فلا تعدد فيه، بل يصح نسبة الوجود لكي بوجود الفرد الواحد بعين نسبته له بوجود الأفراد المتعددة المتعاقبة أو المحتملة.

ومن هنا كان للكي نحو من الوجود يعبر عنه بالوجود السعي، وهو الذي يقتضيه الإطلاق، دور المرة أو تكرار، كما صرحوا به، فإذا انتقض عدم الكلي بتحقيق صرف الطبيعة لا يتفص مرة بعد أخرى بوجود الفرد اللاحق، بل يستمر وجوده بتعاقب الأفراد ما لم يتحدها العدم المطلق بعدم جميع الأفراد، فيصح أن يقال: مثلاً - وحد الجسم ملوياً وفي ملوياً حتى تنف، وإن تعاقبت الألوان عليه واختلعت أفرادها.

فوجود الفرد اللاحق وإن صدق عليه الحدوث بالإضافة إلى خصوصيته، وبالإضافة إلى الحصة الحاصية من الكلي الموجودة في صممه، إلا أنه يصدق معه البقاء بالإضافة إلى الكلي بله من الوجود السعي المقابل لعدمه المطلق والناقص له.

وأما ما عن بعض لمحققين من أن وجود الفرد لا يكون ناقصاً للعدم المطلق، بل ناقص لعدمه الخاص، فارتفاعه موجب لرجوع عدمه، أما العدم المطلق فهو لا يتفص دائماً.

فهو في غاية الإشكال، لاستمره اجتماع العدم المطلق للماهية مع وجود فردها، وهو يدهي البطالان، بل وجود الفرد كما يقتضي انتفاض عدمه يقتضي انتفاض العدم المطلق، وإن كان عدمه يرجع بارتفاع وجوده الخاص، والعدم المطلق لا يرجع إلا بارتفاع جميع ما وجد من أفراد الماهية.

وكذا ما ذكره بعض الأعاض من أنه لو فرض وحدة وجود الكلي مع تعدد أفرادها فهي وحدة عقلية دقيقة لا تكفي في جريان الاستصحاب، بل لابد فيه من الوحدة العرفية غير المتحققة في المقام، لوضوح التباين بين حصص الكلي.

لاندفاعه. بأن وضوح التابن بين الحصص عقلاً وعرفاً لا ينافي صدق البقاء عرفاً بالإضافة إلى الوجود السعي لكلي، وعليه ينتهي التناقض بين وجود الكلي والعدم المطلق، كما ذكرنا.

هذا، وقد ذكر شيخنا الأستاذ ^{عليه السلام} أن دلت لا يتم في هذه الصورة، حيث فرص وجود الفرد اللاحق بعد ارتفاع السابق من دون أن يجتمعا في الوجود - كما يأتي فرضه في الصورة الثالثة - لأنه بارتفاع الفرد الأول ينعدم جميع الأفراد، فيستفرض وجود الكلي بالعدم المطلق، ويكون احتمال وجود الكلي احتمالاً لوجود الكلي بعد العدم.

وفيه: أنه خروج عن مفروض الكلام، لأن المفروض في هذه الصورة احتمال مقاربة الفرد اللاحق لارتفاع السابق، بحيث لا يتخلل العدم المطلق بهما

ولأجل هذا ذهب المحقق ^{عليه السلام} في درره إلى حريان الاستصحاب في هذه الصورة. وقد حريماً عليه في ما سبق، وهو في محله لو استفيد من الأدلة كون الكلي بما له من الوجود السعي مورد العمل عقلاً، أو موضوعاً للأثر شرعاً لكن بشكل استفادة ذلك بعد كون لوجود المذكور أمراً انتزاعياً ليس له ما بأزاء في الخارج، وليس الأمر الحقيقي إلا الوجود المحدود المتكرر بتكرر الأفراد، والذي يكون هو المحط للأغراض والمورد للملاكات، لا الوجود السعي الذي لا تكثر فيه ويقل الاستمرار.

فإن ذلك قرينة عرفية على كون موضوع الأحكام الشرعية هو الوجود المذكور، ولذا كان المرتكز عرفاً أن كل فرد موضوع مستقل، فلو تكثر الأفراد كان السبب متكرراً، لا واحداً وهو لوجود السعي غير القابل لتكرر، كما عرفت. وهو لا ينافي ما قيل من حمل الإطلاق على الطبيعة الصادقة على القليل والكثير. لأن الغرض من ذلك بيان شمول الحكم لتمام الأفراد، لا كيفية تعلقه

بالموضوع، فمقتضى الإصلاق سعة الانطوق، لا كون الموضوع هو الوجود السعي الاتراعي.

وعلى هذا يتجه امتناع التمسك باستصحاب الكلّي في المقام، لأن ما يقبل البقاء - وهو الوجود السعي - ليس موضوعاً للأثر، ولا مورداً للعمل، وما هو موضوع الأثر ومورد العمل - وهو الوجودات المتكثرة - لا يقبل البقاء والاستمرار تعاقب الأفراد، كما قرر في وجه المنع المتقدم.

نعم، قد يكون الموضوع معنى سيبطاً قائماً بالأفراد، أو ملازماً لها كعنوان القلة، كما إذا قيل إذا كان الحكم لآل فلان وحت الصدقة في كل خمسة بدرهم، على أن يراد بذلك استحقاقهم الحكم، أو حصول الناس لهم وعدم مشارعتهم فيه، ومن الطاهر أن المعنى المذكور لا يتوقف على فعلية قيام الحاكم بهم، بل يصدق لو مات الحاكم منهم قبل تعيين عمره، فيصح استصحاب كون الحكم لهم بلحاظ استمرار هذا المعنى فيهم، ولو مع تعاقب الحكام منهم، وعدم بقاء الحاكم المتبقّر ^{تتابعاً}.

ولعل من أيضاً عنوان الرقبة لمقاييس لحرية، والمترع من كون الإنسان مالاً كسائر الأموال المملوكة، الذي هو معنى قابل للاستمرار عرفاً وإن تعاقبت الملكيات عليه، وتعددت أفرادها بتعدد المالكين له، بحيث لو أمكن كون المال غير مملوك فعلاً لم يرتفع لعوار لمذكور عنه، فيصح استصحاب هذا المعنى في الشخص لو احتمل بقاؤه، ولو مع العلم بارتفاع ما عدم ثبوته سابقاً فيه من ملكية خاصة لشخص خاص.

لكن هذا ليس في الحقيقة من استصحاب الكلّي، لعدم كون المستصحب هو العنوان الكلّي المتحد حارحاً مع الأفراد، بل العنوان الشخصي الذي له نحو من الوجود الحقيقي الاستمراري، المقارن لوجود الأفراد، وليس ببقاء الكلّي بتعاقب أفراده الذي هو اشتراعي محض لا يكون عرفاً مورداً للأثر ولا محطاً

للغرض.

نعم، قد يستفاد من الأدلة كون الموضوع الشرعي هو الكلّي بما له من الوجود السعي لمسايات وقرائن خاصة تخرج عن مقتضى الأصل المذكور. كعنوان الجدة واليسار الموضوع لبعض الأحكام، فإنه متقوم بملكية الشخص للمال، من دون ملاحظة خصوصية الأموال، فيستمر عرفاً مع تعاقبها لأن المناسبات الارتكازية تقتضي بأن عبارة لأجل كونه مثلاً للقدرة والمكنة التي لا تتقوم بخصوصيات الأموال، ولا تتكرر بتعددّها، بل تستمر بتعاقبها، وهي مثل ذلك لا مانع من استصحاب الكلّي، فتستصحب ملكية الإنسان وحدته للمال بما لها من الوجود السعي المستمر بتعاقب لأمر، وإن علم بحروح شخص المال الذي كان عنده سابقاً عن ملكيته.

لكن هذا محتاج لقريّة خبيّة ولطفهم قريحة، والعالم الأول، الذي عرفت عدم جريان الاستصحاب عليه، ككلّي، لحدث والحدث ونحوهما مما يظهر من أدلته - ولو بمعونة الجهة الارتكازية العامة المتقدمة - كون الموضوع خصوصيات أفرادها بما لها من الوجود المنكسر المحدود، لا الكلّي بما له من الوجود الواحد السعي القابل للاستمرار ولابد من تأمل التام في خصوصيات المسائل الفرعية والنظر في أدلتها والله سبحانه وتعالى ولي التسيّد والتوفيق، وهو حسبنا ونعم الوكيل.

ثم إنه لو فرض جريان استصحاب الكلّي في هذه الصورة فلا مجال لرفع اليد عنه باستصحاب عدم حدوث الفرد المشكوك، لغرض عدم كون الأثر للفرد، لا بخصوصيته، ولا من حيثية كونه حصّة من الكلّي، وملازمة عدم حدوثه لارتفاع الكلّي بارتفاع الفرد المتيقن لا يقتضي حكومته على استصحاب الكلّي، لما تقدم في القسم الثاني من عدم لسبية بين الفرد والكلّي لا حقيقة ولا شرعاً. ومن هنا قد يجعل من ثمرات جريان الاستصحاب في هذه الصورة

حريان استصحاب الحدث بعد الوضوء للمحدث بالأصغر إذا احتتم طروء
الحدث الأكبر عليه قبل الوضوء، بناءً على التصاد بين الحدثين وعدم
اجتماعهما

وامتصحاب عدم الأكبر لا يقع في لباء على ارتفاع كلي الحدث وعدم
ترتب آثاره، وإن كان يقع في عدم ترتب أثر خصوص الأكبر، كحرمة المكث
في المساجد.

لكن لا يبعد عدم ترتب شجرة المذكورة، لأن المستفاد من مصوص
الأحداث كون المحكم وارداً عليها بخصوصياتها، لا على العوان الكلي، لعدم
أخذ كلي الحدث في الأدلة بمركب موضوعاً للممانعية، بل أحداث الطهارة
موضوعاً للشرطية، ومن الظاهر أن طهارة أمر إضافي يختلف بالإضافة إلى كل
حدث نفسه، والمراد بها الطهارة من جميع الأحداث، فكون كل حدث نفسه
موضوعاً للممانعية على نحو العموم الاستفراقي.

وهو الظاهر من مثل قوله تعالى ﴿إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا
وُجُوهَكُمْ... وَإِنْ كُنْتُمْ جُنُباً فَاطَّهَّرُوا﴾^(١)، فإن المراد القيام من النوم، كما في
موثق ابن بكير^(٢)، وبعض مصوص الأحداث، كموله ^(٣) - في صحيح يونس،
في بيان الوضوء المفترض لمن جاء من اعنط أو بال - يعسل ذكره، ويذهب
الغانط، ويتوضأ مرتين مرتين^(٤)، وغيره.

وهو راجع إلى أن موضوع ممانعية مركب من كل حدث بنفسه، فإذا
أحرر عدم بعضها بالأصل، وعدم الآخر بالوحدان أمكن ترتيب أثر ارتفاعها،
وليس موضوعها كلي الحدث، لبني على حريان استصحاب الكلي في هذه

(١) سورة المائدة: ٦

(٢) الوسائل ج ١، باب ٣ من أبواب بواقر الوضوء، حديث ٧

(٣) الوسائل ج ١، باب ٩ من أبواب أحكام الجنوء، حديث ٥

الصورة. فلاحظ.

الصورة الثانية: من الصور التي ذكرها شيخنا الأعظم رحمته لهذا القسم من الشك في الكلّي ما إذا احتمل حدوث العرد المشكوك مقارناً لارتفاع العرد المعلوم ولم يحتمل اجتماعهما مع عدم التباين بين الفردين عرفاً، بل يتسامح العرف، فيعد العرد اللاحق مع العرد السابق كالمستمر الواحد.

وقد اختار رحمته جريان الاستصحاب في ذلك على ما هو مسلكه من الاكتفاء بالتسامح العرفي في الوحدة بين المشكوك والمتيقن.

وقد مثل لذلك بما إذا كان المشكوك اللاحق من مراتب المتيقن السابق، كما لو علم بوجود السواد الشديد وعلم بارتفاعه إما بجميع مراتبه أو بعضها، أو علم بارتفاع المرتبة الشديدة من كثرة الشك واحتمل بقاء مرتبة ضعيفة منها

هذا، وقد تقدم ما عند الكلام في موضوع الاستصحاب المسموع من الاعتماد على التسامح العرفي، وأنه لا بد من الاتحاد الحقيقي بغير العرف.

إلا أن ما ذكره من الأمثلة يخرج عنه، لأن المرتبة الضعيفة موحودة في ضمن المرتبة الشديدة بذاتها، وإن اختلفت عنها بحدّها، فذهاب بعض حدود الأمور التشكيكية لا يوجب تبدل ذواتها، ليكون من تبادل المردين، بل هو من نسخ تبدل الحالات الرائدة على الذات لا ينافي صدق البقاء عليها حقيقة، لبقاء ما به الاشتراك بعينه

فالمورد من موارد القسم لأول شك في بقاء الكلّي الذي تقدم عدم الإشكال في جريان الاستصحاب فيه

نعم، عمن رحمته جريان الاستصحاب في ذلك لما إذا كان الشك في البقاء راجعاً للشبهة المفهومية وهو مسموع على جريان الاستصحاب في المفهوم المردد، ويأتي في المقام الثاني المسموع منه.

ثم إنه قد يدعى ظهور ثمرة جريان الاستصحاب في هذه الصورة فيما لو

علم بنسخ الوجوب واحتمل ثبده بالاستصحاب، فيستصحب الطلب، لأن الوجوب مرتبة شديدة منه والاستصحاب مرتبة ضعيفة منه.

وقد استشكل في ذلك المحقق الخراساني رحمته بأن الاستصحاب وإن كان من مراتب الوجوب حقيقة، إلا أنها متباينان عرفاً، فيجوز الاستصحاب. لكن عرفت عدم الاعتداد بالتسميع العرفي في أمثال المقام.

نعم، الطاهر أن الاستصحاب ليس من مراتب الوجوب، وليس هو مرتبة صعبة من الطلب، بل هما فردان منه بينهما كمال المباينة، والوجوب منتزع من الطلب مع المنع من الترك ولو مع ضعف الطلب لضعف ملاكه، والاستصحاب منتزع من الطلب مع الترخيص فيه لوجود المانع من الإلزام ولو مع قوته لقوة ملاكه، أو هما مترعان من نحويين من الإرادة الشرعية، وإن كان يجمعهما تشريع الفعل وسهته للمولى على ما يذكر في محله.

لكن هذا إنما يقتضي تباين الوجوب والاستصحاب بما أنهما حكمان مترعان من الطلب في حالتية المختلفتين، أو لتشريع خصوصيته المتباينتين، ولا يمنع من استصحاب الأمر المشترك بينهما ونفس الطلب، أو تشريعه ونسبته للمولى الذي هو موضوع حسن الطاعة عقلاً مع قطع النظر عن مقارنته للخصوصيتين المذكورتين، وإنما يساط بالمع من الترك وجوب الطاعة وبالترخيص فيه جواز تركها، ومن نطاهر أن الأمر المشترك متيقن حين الوجوب، ولا يكون التبدل بالاستصحاب تبديلاً في فرد، بل يكون تبديلاً في حالته ومقارنته، فالمستصحب هو الطلب بما أنه من الوجود الحاصل المتيقن، ويكون من القسم الأول لاستصحاب الكلّي، لا من هذا القسم، فلا مجال لجعله ثمرة لجريان الاستصحاب في هذه الصورة.

الصورة الثالثة: ما إذا احتمل عقارية الفرد المشكوك للفرد المتيقن وبقاؤه بعده، كما لو علم بدخول زيد الدار يوم الجمعة وخروجه منها يوم السبت،

واحتتم وجود عمرو فيها معه وبقاؤه بعده.

وقد قرب شيخنا الأعظم رحمته حريان الاستصحاب في هذه الصورة مفرقاً بينها وبين الصورة الأولى، قال: «لاحتتم كون الثابت في الآن اللاحق هو عين الوجود سابقاً، فيتردد الكلي المعلوم سابقاً بين أن يكون وجوده الخارجي على نحو يرتفع بارتفاع ذلك الفرد، وشك حقيقة إما هو في مقدار استعداد ذلك الكلي».

وظاهره أن الوجه في التفصيل المذكور هو احتصاص هذه الصورة باحتتمال كون الموجود اللاحق لمحتتم عين الموجود السابق المتين، لا احتمال كون الموجود المتين سابقاً للكلي في صمن فردين أحدهما المشكوك الذي يحتتم بقاؤه بخلاف الصورة الأولى، لعدم بمعية الوجود السابق للاحق.

وفيه أن فرص اليقين سابقاً بوجود الكلي إن كان يلاحظ وجوده السعي، فهو كما لا يتكرر بتعدد الأفراد بل يوجد مع تعددها بعين وجوده مع الفرد الواحد، ويصدق عليه الاستمرار حيثئذ، كذلك لا يتعدد مع تبادل الأفراد، كما في الصورة الأولى، بل يصدق عليه البقاء حيثئذ، ولأرم ذلك جريان الاستصحاب في الصورة الأولى أيضاً، كما تقدم.

وإن كان يلاحظ وجوده المتكرر أي هو عبارة عن وجود حصصه، فلا يحتتم في هذه الصورة اتحاد مشكوك مع المتين، لعدم اليقين سابقاً بكل الفردين، بل بأحدهما المعلوم الارتفاع، ولا يحتتم اتحاد المشكوك لاحقاً معه، بل مع الفرد الآخر المشكوك الحدوث، فلا مجال للاستصحاب في هذه الصورة أيضاً.

هذا، وقد يتراءى من كلامه السابق أنه باظر لتعصيه بين الشك في المقنصي والشك في الرابع بعد فرص كون موضوع الأثر هو الكلي بوجوده

السعي لا المتكثر.

وقد يقرب: بأن اقتضاء الكلبي بما له من الوجود السعي لبقاء تابع لاقتضاء أفراد، فهي الصورة الأولى حيث كان وجود الكلبي سابقاً مسحوراً بالفرد المتيقن المعلوم الارتفاع، فاحتمال بقاءه يستند لاحتمال تجدد الاقتضاء له في صمن فرد آخر بعد القطع بعدم ستاد بقاءه لاقتضائه السابق الثابت له تبعاً للفرد السابق، فإنه لا أثر ارتكازاً لمش هذا الاقتضاء في استحكام المستصحب حتى يلحق بصورة إحراز المقتضي وشك في الرفع، فهو نظير ما لو علم بوجود الزيت في السراج بمقدار إنارته إلى انقراضه، ثم علم بإراقة ذلك الزيت واحتمل بقاء السراج منيراً لو وضع زيت آخر فيه بعد ذلك، حيث لا يظن منهم إلحاق ذلك بصورة العلم بالمقتضي.

أما في الصورة الثالثة فحيث يحتمل عدم حود الكلبي في صمن فردين وهو مما يحرز اقتضاء البقاء له، وإنما يشك في ارتفاعه لمشك في أن رافع الفرد المتيقن رافع له، لانحصاره به، أولاً، لاستغنائيه باقتضاء الفرد الآخر للبقاء، فهو رافع للشك في حال الاقتضاء الأول وأنه يرتفع بالرافع المذكور أو لا؟

ودعوى: أنه يعلم بعدم استاد بقاءه لما علم من مقتضيه السابق، وهو الفرد المتيقن، وإنما يحتمل استناد بقاءه للمقتضي الآخر المشكوك ثبوته، فيكون الشك في بقاءه مستنداً للشك في المقتضي.

مدعوعة: بأنه لا نظر لحصو صيات المقتضي في التفصيل المذكور، بل المعيار كون المستصحب من شأنه بقاء، ويستند الشك في بقاءه للشك في رافعه، لاحتمال تحدد المقتضي له، وهو حاصل في الفرض.

فهو نظير ما لو تردد الفرد في تقسم الثاني بين ما يرتفع بالرافع الطارئ وما لا يرتفع، كالحديث المراد بين الأكبر غير المرتفع بالوصوء والأصغر المرتفع به.

نعم، لو كان ارتفاع الفرد المتيقن في هذه الصورة لانتفاء مقتضيه لا لوجود الراجع له كان الشك في بقاء الكلّي لشك في المقتضي، إذ لا يعلم من أول الأمر بوجود المقتضي لقائه، بل العتيقن ثبوت شأنية البقاء له إلى زمان ارتفاع الفرد المتيقن، واحتمال بقاءه بعده لاحتمال ثبوت مقتض آخر يقتضي بقاءه في ضمن الفرد الآخر.

ولا يبعد عدم بقاء شيخنا الأعظم رحمته على حريان استصحاب الكلّي في هذا الفرض، حيث كان تفصيله بين الشك في لمقتضي والراجع.

ومما ذكرنا بظهر اندفاع ما ذكره بعض الأعظم رحمته من الإشكال على شيخنا الأعظم رحمته بأن حريان الاستصحاب في هذه الصورة لا يناسب ما ذهب إليه من عدم جريان الاستصحاب مع الشك في المقتضي.

فالعمدة في دفع ما ذكره شيخنا الأعظم رحمته من الفرق بين هذه الصورة والصورة الأولى هو ما سبق من عدم تمامية التفصيل بين الشك في المقتضي والراجع، فلو جرى الاستصحاب في هذه الصورة بالحاط الوجود السعي حري في الصورة الأولى أيضاً، إلا أنه لما كان الغلب عدم كون موضوع الأثر هو الوجود المذكور، بل الوجود المتكرر المحدود فالشك في كلتا صورتين في حدوثه لا بقاءه، فلا مجال لجريان الاستصحاب فيهما معاً.

ثم إنه ربما يدعى ظهور ثمرة جريان الاستصحاب في هذه الصورة في موارد...

الأول: ما لو دار الواجب بين الواحد واستعدد للشبهة الحكمية - كما لو ترددت الكفارة بين المّد والمُدين - أو الموضوعية - كما لو ترددت العريضة بين المرة والمرة - فبإتيان فرد واحد يشك في بقاء التكليف بالكلّي عنى نحو الشك المفروض في هذه الصورة، فيستصحب التكليف بالواحد الثابت قبل الإتيان به.

وقد ذكر ذلك سيدنا الأعظم رحمه الله في نقيب ما ذكره المحقق الخراساني
ثمرة لاستصحاب الكلّي. فراجع.

وبشكل: بأن الأثر في المقام للفرد، لا للكلّي، فإن وجوب الامتثال عقلاً
من آثار التكليف الشخصي، لأن جميع القضايا العقلية والحارجية - كإحراق
النار - ليست عنوانية قائمة بالكلّي، بل احتمالية قائمة بالأفراد، والقضايا
العنوانية التي تؤدي بها اشتراعية محضة، وليست القضايا العنوانية الحقيقية الا
القضايا الشرعية الكلية.

فالمقام من تشابه الفردين في الأثر، لا من استناد الأثر للكلّي، فلا مجال
لاستصحاب الكلّي، بل يجري الاستصحاب في الفرد المشكوك بلا إشكال.

الثاني: ما لو احتمل طروء لحدث الأكبر على المحدث الأصغر، فإنه
بناءً على اجتماع الحداثين يعلم بعد الوضوء بارتفاع الحدث الأصغر، ويحتمل
بقاء كلي الحدث في صغر الحدث الأكبر الذي يحتمل وجوده مقارباً للأصغر.
لكن هذا مبني..

أولاً: على أن الأثر لكلّي الحدث، لا لأفراده، وإلا خرج عن استصحاب
الكلّي، كما تقدم في ثمرة جريان لاستصحاب في الصورة الثانية

وثانياً: على ارتفاع الأصغر بمقارن الأكبر بالوصوء، وهو محل إشكال،
خصوصاً في الجانة وحينئذ يشك بعد الوضوء في ارتفاع الأصغر، ولا إشكال
حينئذ في استصحاب الكلّي، لأنه من القسم الأول

اللهم إلا أن يقال: مقتضى ذلك اشتراط رابعة الوضوء للأصغر بعدم
الحدث الأكبر، واستصحاب عدم لحدث الأكبر يكون محرراً لارتفاع الأصغر
المتيقن بالوصوء، ويكون احتمال بقاء الكلّي مستنداً لاحتمال حدوث فرد آخر
غير المتيقن الذي أحرز ارتفاعه، فيخرج عن القسم الأول، ويدخل في هذا
القسم. فلاحظ.

الثالث: ما لو احتمل كون ملاقي النجاسة من الأعيان المجسمة، فإنه بناءً على اجتماع المجاسة الذاتية والعرضية في لعين الواحدة يكون الشك في بقاء النجاسة بعد غسل الملاقي نظيراً لهذه الصورة فيبني جريان استصحاب النجاسة على جريان استصحاب الكلي فيها.

لكنه يختص بما إذا أخذ في موضوعه النجاسة، كحرمة الأكل والشرب، حيث يمكن دعوى كون المأخوذ به كلياً لـنجاسة لا أفرادها.

أما ما أخذ في موضوعه الطهارة - كـنوصوه الذي يجب أن يكون بالماء الطاهر - فالظاهر كون الموضوع فيه مركباً من أفرادها يحو العموم الاستغراقي، فإحراز عدم بعضها بالأصل وعدم الآخر - لوجودان يكفي في ترتب الأثر، كما تقدم نظيره في ثمرة الصورة الأولى.

هذا ولو فرض عدم اجتماع النجاستين الذاتية والعرضية كان المقام بطر ما لو طرأ سبب الحدث الأصغر مع احتمال سبق الأكبر، حيث تقدم في دهر الكلام في القسم الثاني أنه وإن لم يكن من نقسم الثالث إلا أنه نظير له بناءً على أن الأثر للكلي.

بقي في المقام أمران:

الأول: أن ما ذكرناه من عدم جريان استصحاب في هذا القسم إنما هو بالإضافة إلى نفس الكلي المتحد مع الفرد، أما بالإضافة إلى مسببه وأثره فلا مانع من الاستصحاب لو فرض الشك في بقاء مسبب لاحتتمال وجود فرد آخر من السبب غير ما علم وجوده سابقاً، كما يجري لو احتمل تجدد سبب آخر مباين للسبب المتيقن في ماهيته، كما لو احتمل بقاء الحرارة بعد غروب الشمس من جهة الحركة، لأن تعدد السبب لا ينافي وحدة المسبب بحيث يصدق البقاء بالإضافة إليه.

نعم، كثيراً ما يكون الشك في تجدد السبب راجعاً إلى الشك في اقتضاء

المسبب للبقاء، وهو أمر آخر خارج عن محل البحث، بل لا أثر له في جريان الاستصحاب بناء على ما تقدم من عمومته لشك المذكور.

ودعوى: أن لازم ذلك جريان الاستصحاب في المسببات الشرعية مع الشك المذكور، كما لو شك في بقاء الزوجية للشك في حدوث أمد الدائم عند انتهاء أمد المقطع.

مدعوعة: بأنه يحري ذاتاً لولا كونه محكوماً لاستصحاب عدم حدوث السبب الآخر، المقتضي لانتفاء المسبب بانهائه أمد السبب الأول، بحلاف المسببات غير الشرعية، كالحرارة لمسة عن الحركة، فإن الاستصحاب في أسبابها لا ينهض بإثباتها أو نفيها إلا من باب الأصل المثبت، فلا حاكم على الاستصحاب الجاري فيها.

مضافاً - في خصوص مثال الزوجية - إلى قرب عدم صحة العقد على المتمتع بها إلا بعد انقضاء المدة المستلزم لتحلل العدم بين الزوجيتين بمقدار المقد.

نعم، لا مجال لذلك لو فرض احتمال تجديد المدة.

وأما ما ذكره بعض الأعيان المحققين ^(١) من أن الشك في مثل ذلك في تجديد فرد آخر من المسبب - كالزوجية الدائمة - لا في بقاء الفرد المتيقن لتعاقب السببين الذي هو محل الكلام.

ففيه. أن حقيقة الزوجية الدائمة ليست ماينة لحقيقة الزوجية المقطعة، كما أن أفراد الزوجية الدائمة أو المقطعة ليست متباينة في حقائقها، ومع اتحاد منج العرض وعدم تخلل العدم بين أجزائه يكون فرداً واحداً مستمراً بنفسه، لا أفراداً متعددة متباينة لا يكون أحدها بقاء للآخر، كي يمتنع الاستصحاب، فالمقام نظير الحركة والحرارة المستمرتين بتعاقب أسبابهما.

الثاني: ذكر بعض مشايخنا لاستصحاب الكلّي قسماً رابعاً لم يمنع منه،

وهو ما إذا علم بتحقيق كليّ وارتفاع أحدهما بارتفاع فردّه، واحتمل بقاء الآخر لاحتمال وجوده في ضمن الفرد المرتفع لكونه مجعماً للعنوانين، أو وجوده في ضمن فرد آخر باقٍ.

كما إذا علم بوجود العالم والقرشي في لدار، ثم علم بخروج العالم منها واحتمل بقاء القرشي، لاحتمال كونه هو العالم الخارج، أو غيره الباقي، فيستصحب القرشي

وما ذكره في محله، لاحتمال ركبي الاستصحاب في العنوان الكلّي المشكوك الذي هو مورد الأثر مع احتمال بقاء لخصّة المتيقّة منه

إلا أنه لا وجه لجعله قسماً في قال القسمين الأولين، بل هو من أفرادهما، فيكون من أفراد القسم الأول إن كان الفرد الذي حصل الكلّي في ضمنه معيّنًا، وكان الشك في كونه مجعماً للعنوانين، كي يثبتهم في ارتفاعه بارتفاع الفرد الآخر، ومن أفراد القسم الثاني إن تردد الفرد الذي حصل الكلّي في ضمنه بين ما يعمد بأحد العنوانين وما يكون مجعماً لهما، حيث يتردد حيثنّ بين مقطوع الزوال ومقطوع البقاء.

ومجرد العلم بوجود الكلّي الآخر وتردد الوجود بين الفرد والعرفدين لا أثر له بعد كون الفرد الآخر المحتمل فرداً لكلّي آخر غير الكلّي المستصحب مع احتمال بقاء الكلّي المستصحب ببقاء نفس الكلّي المتيقّن لا غيره.

وإنما امتاز القسم الثالث باحتمال وجود فرد آخر من نفس الكلّي المستصحب مع القطع بزوال الفرد المتيقّن منه.

ولو أريد تكثير الأقسام من دون بكتة توجب اختلاف ملاك الكلام فيها لم تكن متناهية.

ثم إنه قد فرّع على حريان الاستصحاب في هذا القسم جريان الاستصحاب ذاتاً في موردين وإن كان منى بأسماعرض..

الأول: ما لو كان المكلف متوضئاً ثم صدر منه وضوء وحديث، واشتبه عليه المتقدم منهما، واحتمل كون وضوئه الثاني تجددياً قد انتقض بالحديث المعلوم، فيحري استصحاب كس الطهارة المتيقن ثبوتها بعد الوضوء الثاني، حيث يحتمل أن تكون هي الطهارة لأولى فهي مرتفعة، وأن تكون طهارة أخرى فهي باقية.

وقد يستشكل فيه: بأن المستصحب ليس هو الكلي، بل الطهارة الشخصية الثابتة حين الوضوء الثاني.

ويدفع بأن وحدة الشخص لا تفي استصحاب الكلي فيما لو كان الأثر له، وكان الشك في بقاءه للشك في ذلك لفرد - كما في القسم الأول - أو في حاله، لتردده بين ما هو الباقي والمرنوع - كما في القسم الثاني - كما نلناه ظاهر.

نعم، نرى أنه على القسم الذي ذكره من استصحاب الكلي لا يحلو عن إشكال، لعدم احتمال كونه المتيقن سابقاً مجتمعاً لعنوانين أحدهما موضوع الأثر - وهو الطهارة - بل ليس هو إلا فرداً لعنوان واحد.

غاية الأمر احتمال كونه مجتمعاً لفردين منها بينهما نحو من الاتحاد لتأكد أحدهما بالآخر وإدراكه، ولا يعم وجود العنوان الآخر حتى مثل عنوان الطهارة التجددية، بل هو مشكوك.

والأمر في ذلك سهل بعد حريان الاستصحاب دائماً لولا إشكال الاستصحاب مع تعاقب الحالات المتضادتين الذي يأتي الكلام فيه في محله إن شاء الله تعالى.

الثاني: ما لو رأى المكلف في ثوبه مياً وتردد بين أن يكون من جنابة قد اغتسل منها وأن يكون من غيرها، فيجري استصحاب كلي الجنابة من حين خروج ذلك المني المردد بين فرد سابق المعلوم الاستفاص والجديد المشكوك الحدوث، بدعوى. أن عدم حريان الاستصحاب في كل من الفردين

بخصوصيته للقطع بارتفاع الأول والثث في حدوث الثاني، لا ينافي جريانه في الكلبي المعنون بما حدث عند خروج المني، المعلوم الحدوث والمشكوك الارتفاع.

ويشكل. بأن هذا الصرع لا ينطبق على القسم المذكور أيضاً، لوضوح أنه ليس في المقام عنوانان قطع بارتفاع أحدهما واحتمل بقاء الآخر، بل ليس المتيقن إلا عنوان الجنابة على إطلاقه، وعنوان جنابة المني الخاص، والأول قد تردد بين أن يكون قد وجد في ضمن فرد واحد، فزال بزواله وأن يكون قد وجد بعد ذلك في ضمن فرد آخر، فهو باق ببقائه، والثاني معلوم الحدوث مشكوك الزوال.

مضافاً إلى الإشكال في أصل جريان الاستصحاب في المقام بأن العنوان المذكور - وهو عنوان الجنابة الحاصلة حين خروج المني الخاص - إن أخذ قيداً في المستصحب فمن الظاهر عدم دخوله في الأثر المفروض في المقام، لوضوح أن الأثر الشرعي إنما هو للجنابة بما هي، ولا دخل للخصوصية المذكورة فيها، واستصحاب الكلبي مشروط بأن يكون مأخوذاً بعنوانه في موضوع الأثر.

وان أخذ حاكياً معرفاً عما حدث من الجنابة فمن الظاهر أن المحكي به مردد بين الفرد المعلوم حدوثه، وهو الجنابة الأولى المعلوم الارتفاع، والفرد المشكوك حدوثه، فهو من استصحاب الفرد لمردد بين المعلوم وغيره، فلا يكون المعلوم إلا الفرد الأول، والمفروض العلم بارتفاعه

وهذا بخلاف مثال الوضوء المتقدم، لوضوح أن زمان الوضوء المعلوم حدوثه زمان يعلم فيه بوجود الطهارة غير الزمن لأول الذي علم بوجود الطهارة الأولى المنتقضة فيه وإن احتمل اتصالهما.

ولو بني على جريان الاستصحاب في مثل ذلك انتقص بجميع موارد الشك في تجدد العارض بعد العلم بارتفاعه، فإن استصحاب عدمه على هذا

معارض دائماً باستصحاب آخر وحوادث له يعلمه الله تعالى، وإن كان ذلك
الحدوث مردداً بين الحدوث بمعلوم المتعقب بالارتجاع، والمشكوك المتأخر
عنه، كما لعمه يظهر بالتأمل.

على أنه لا مجال لاستصحاب الفرد في المقام أيضاً، لعدم دخل
خصوصيته في الأثر، بل الأثر نكبي الحانة معرى عن كل خصوصية
نعم، يمكن أن يؤخذ حدوث لمي الحاصر طرفاً لزمان العلم بالجابة
بأن يراد استصحابها من حبه - لا قيداً في المستصحب، ولا حاكياً معرفاً له -
فيأتي فيه ما يأتي في تعاقب الحالتين المتصادتين إن شاء الله تعالى، والله سبحانه
وتعالى ولي العصمة والسداد

المقام الثاني في استصحاب المردد

لا بد في استصحاب الكلّي بما له من الأقسام لمتقدمة من كون موضوع الأثر هو الجهة الجامعة بين الأفراد بما لها من الحدود المفهومية، مع اجتماع ركني الاستصحاب فيها من اليقين والشك فيها تلك الحدود وعليه ينتهي عدم جريان الاستصحاب في موردين.

الأول: هي المفهوم المردد بأن كان شك في بقاء المفهوم - الذي هو موضوع الأثر - ناشئاً من تردده وإجماله، كما إذا تردد مفهوم العادل بين محتسب الكبيرة فقط ومحتسب جميع الدنوب وكان رابطاً محتسب الجميع ثم ارتكبت الصغيرة، حيث لا مجال لاستصحاب عدله حيثئذ، وإن اجتمع اليقين والشك في صدق عنوان العدالة، لأن موضوع الأثر ليس هو صدق العنوان وصحة إطلاقه، بل الواقع الذي يحكي عنه العنوان ويترع منه، فلا بد من اجتماع ركني الاستصحاب في منشأ انتراعه، والمفروض عدمه في المقام، لأن المعنى الأول معلوم البقاء، والثاني معلوم الارتفاع.

نعم، لا يعتبر اليقين والشك التفصيلي، بل يكتفي بالإجمالي منهما، لإطلاق دليلهما، كما لو علم بوجود منشأ نتراع العنوان وشك في بقاءه بنفسه على ما هو عليه من الإجمال، من دون أن يكون إجماله دخیلاً في الشك، ولعله ظاهر.

الثاني: في الفرد المردد، بأن لا يكون لأثر للكمّي الجامع بين الفردين، بل للفرد بما له من الحدود الواقعية المميزة له عن غيره، ولا يكون بتلك الحدود

مورداً لليقين والشك التفصيليين، ولا الإجماليين، وإن أمكن فرضه بالإضافة إلى العنوان المردد الحاكي عن كل منهما بما له من الخصوصية، كعنوان (أحدهما). فلو علم إجمالاً بنجاسة أحد الإنائين، ثم احتمل تطهيره، ولاقى الثوب أحدهما، فلا مجال لاستصحاب نجاسة أحدهما لإثبات تجسس الثوب، لأن الموحب لنجاسة الثوب هو نجاسة الملاقي بخصوصيته، ولا دخل للعنوان المذكور في ذلك، ومن ثم لا ينفع بعلم ببقاء نجاسة أحدهما في إثبات تجسسه، وإنما ينفع الاستصحاب المذكور لو كان الأثر لتنجس أحدهما على ما هو عليه من الترديد.

بل لابد في إثبات تجسس الثوب من كون الملاقي بخصوصيته مورداً لليقين والشك ولو إجمالاً، بأن عدم علاقته لما كان نجساً سابقاً ولو لم يتمر لنا، إما صدقة أو لعلاقته لهما معاً لمّا أشرنا إليه أمراً من عموم دليل الاستصحاب لليقين والشك الإجماليين.

وكذا لو اشترك الفردان بخصوصيتهما في أثر واحد واجتمع ركبا الاستصحاب في العنوان الترديدي دون كل منهما بخصوصيته، كما لو نذر شخص أن يتصدق كلما بقي ريد في الدار يوماً، وحلف أن يتصدق أيضاً كلما بقي عمرو في الدار، فعلم بدخول أحدهما واحتمل بقاء لتردده بينهما، فإن كان زيداً فهو باق قطعاً، وإن كان عمراً فهو خارج قطعاً.

فإنه لا مجال لاستصحاب أحدهما بخصوصيته، لعدم كونه مورداً لليقين والشك ولو إجمالاً، كما لا مجال لاستصحاب أحدهما على ما هو عليه من الترديد، لعدم كونه بالوجه المذكور موضوعاً للأثر، بل استصحاب عدم دخول ريد بصيغة العزم بعدم بقاء عمرو يقضي بعدم وجوب الصدقة.

نعم، لو علم بدخول أحدهما إجمالاً، ولم يكن تردده بينهما مشأاً للشك المذكور اتجه استصحاب بقاءه على ما هو عليه من إجمال، لما تقدم من عموم

اليقين والشك للأجمالين، فيجري عليه حكم العلم الإجمالي بثبوت أحد الأمرين.

وقد تحصل من جميع ما تقدم أن الاستصحاب يجري في الكلي، وفي الفرد الإجمالي، دون الفرد المردد.

وأن المعيار في الأول أن يتعلق اليقين والشك بالعنوان الكلي، الذي هو موضوع الأثر.

وهي الثاني أن يتعلق اليقين والشك بفرد بذاته أو بعنوانه الخاص على ما هو عليه من إجمال، ويكون الأثر متعلقاً به كدست من دون دخل للعنوان المعلوم بالتفصيل فيه.

أما الثالث فالمعيار فيه أن يتعلق اليقين والشك بالعنوان الترددي، ويكون موضوع الأثر هو الفرد بذاته أو بعنوانه من دون أن يكون مورداً للنقص والشك حتى الاجماليين.

ولا يسعى الإشكال في شيء من ذلك بعد ملاحظة ما تقدم في أركان الاستصحاب وشروطه.

وأما خلافهم في الشبهة العنانية فهو وإن انتهى في الجملة على ذلك، إلا أنه لا يعد كون مرجعه إلى الخلاف في الصغرى لا في الكبرى المذكورة.

ومن هنا يناسب التعرض لها في المقام، تبعاً لغير واحد من الأعلام.

وهي أنه لو علم سجاسة أحد طرفي العادة، ثم ظهر الجانب الأيمن منها، ثم لاقت اليد كلا الجانبين برطوبة، فقد يدعى أن مقتضى استصحاب سجاسة

الجس سجاسة اليد، مع أنها لو لاقت الأيسر فقط لم يحكم سجاستها - بناءً على ما هو المعروف من عدم الحكم بانفعال أحد أطراف الشبهة المحصورة - وملاقاتها للجانب الأيمن الظاهر لا أثر لها في لانفعال

وقد التزم بعضهم بمقتضى الاستصحاب لمذكور، ومنهم بعض

مشايحنا، مدعيًا، أن ملافة الجانب اظهر وان لم يكن لها الأثر ثبوتاً في تنجس الملاقي، إلا أنها لما كانت موحية نعلم بملاقاة مستصحب النجاسة كانت سبباً في إحراز انفعال الملاقي وحكومة لاستصحاب المذكور على استصحاب طهارة الملاقي. وبهذا يفرق المقام عن سائر موارد ملاقة أحد أطراف الشبهة المحصورة، حيث لا حاكم فيها على استصحاب طهارة الملاقي، لعدم إحراز نجاسة الملاقي.

وصريح تقرير درسه أن لاستصحاب المذكور من استصحاب الكلي، ومقتضى سياق كلامه أنه من القسم الثاني من

وفيه: أنه إن أراد استصحاب لكلي بالإضافة إلى نفس النجاسة فهو إما يكون من القسم الثاني لو كان مشأ الشك هو اختلاف افراد النجاسة بالطول والقصر، بأن ترددت بين أولو الخ وغيره، ومن الظاهر خروج ذلك عن مرسوم الكلام، وإن الشك في بقاء النجاسة ناشئ من التردد في النجس، فهو بالإضافة إلى النجاسة من القسم الأول، لا الثاني.

وإن أراد استصحاب الكلي بالإضافة إلى الجسم الراجع إلى نجاسة الأمر الكلي المحتمل الانطباق على كل من الطرفين، وهو عنوان ما لاقي النجاسة سابقاً مثلاً، فمن الظاهر أن العنوان المذكور ونحوه من العناوين المعروضة لا تدخل لها في الأثر الشرعي، وهو الانفعال، لوضوح أن موضوعه هو النجس فعلاً بداته وخصوصيته، لا بعنوان كونه لجس سابقاً، وليس العنوان المذكور إلا حاكياً محضاً عما هو موضوع لاستصحاب، لا قيداً فيه ليكون من استصحاب الكلي.

فلا بد من الكلام في أنه هل يجري الاستصحاب المذكور بالإضافة إلى الفرد بخصوصيته أو لا؟

وقد منع من ذلك غير واحد لأحد وجوه..

الأول: ما عن بعض الأعظم ^{شك} في الدورة الأولى من درسه من أن محل الكلام في القسم الثاني لاستصحاب الكلّي إنما هو فهما إذا كان نفس المتيقن السابق بهويته مردداً بين مقطوع البقاء ولا ارتفاع، دون ما إذا كان الإجمال والترديد في محل المتيقن وموصوعه لا في نفسه وهويته، بل يمتنع فيه حيث لا جريان الاستصحاب، كما يمتنع جريانه في لفرد المردد عند ارتفاع أحد فردي الترديد، كما لو علم بوجود الحيوان الخاص في الدار وتردد محله بين أحد جانبيها، وانهدم الجانب الغربي واحتمل تنفذه بانهدامه، أو علم بوجود درهم خاص لريد بين مجموعة دراهم ثم ضاع أحدها، ومنه المقام، حيث يتردد محل النجاسة بين الطرفين مع العلم بارتفاعها عن أحدهما على تقدير وجودها فيه. وفيه. أنه لا يهض ببيان الوجه في عدم جريان الاستصحاب في الموارد المذكورة لو فرض ترتب الأثر على المستصحب نفسه، كما تقدم تقريره في المقام.

فأية أنه لا يكون من القسم الثاني لاستصحاب الكلّي، بل من استصحاب الفرد، لفرض قيام الأثر به لا بالكلّي

نعم، لا يحرز بالاستصحاب في الموارد المذكورة أن المشكوك في المحل الباقي، كما لم يحرز باستصحاب الكلّي وجوده في ضمن الفرد الطويل، لأنه من أوضح أفراد الأصل المثبت.

لكن ترتب الأثر في المقام لا يتوقف على ذلك، إذ يكفي في إثبات نجاسة الملاقي استصحاب نجاسة الملاقي وإن لم يتعين أنه في الجانب الأيسر ومنه يظهر حال ما أورده على استصحاب الفرد المردد من أن الاستصحاب إنما يحرز بقاء المشكوك من دون أن يحرز أنه الفرد الباقي. فراجع وتأمل.

هذا، مع أن الشك في المقام وإن كان في محل المستصحب وهو النجاسة،

إلا أنه راجع إلى الشك في هويته وحقيقته، لو صوح أن المراد بالمحل ليس هو طرف المستصحب، كأحد جانبي الدار بالإضافة للحيوان الخاص، بل موضوعه، لأن النجاسة من الأعراض التي تقوم بموضوعها لا بنفسها، ومن الظاهر تقوم العرض بموضوعه وتبدله بتبدله، بل لا ريب في أن تردد درهم ريد بين الدراهم ليس من التردد في المستصحب، بل في هويته وحقيقته، لاحتمال اتحاده مع كل منها مع ثباينها في أنفسها، والتعير بوجوده في نفسها مجازي بلا إشكال.

الثاني: ما عه أيضاً في الدورة الثابتة من عدم الأثر للاستصحاب، هي المقام.

أما بالإضافة إلى ما يعتبر فيه حرار الطهارة - كالتصلاة - فلاش عدم حواز الدخول فيه بترتب على نفس الشك في الطهارة بلا حاجة إلى استصحاب النجاسة.

وأما بالإضافة إلى نجاسة الملاقي فلاش الاستصحاب المذكور لا يحرر إلا بقاء نجاسة الملاقي، وهو لا يكفي في الحكم بنجاسة الملاقي، بل لابد فيه من إحراز ملاقاته المحس، والاستصحاب لا يحرره.

ويبدع: أما بالإضافة إلى ما يعتبر فيه حرار طهارة قبله إنما يتم لو كان الاحرار هو الشرط ثبوتاً، وهو فرض لا يظهر له واقع، وليس الشرط في الصلاة إلا الطهارة الواقعية، ولروم إحرازها إنما هو لقاعدة الاشتغال، وهي مورودة لاستصحاب النجاسة وعدم الطهارة، ولا تمنع منه.

وأما بالإضافة إلى نجاسة الملاقي فأن الملاقات لما كان نجساً محررة بالوجدان، فيتم بها موضوع الانفعال بضميمة الاستصحاب المذكور، كما هو الحال في سائر موارد مستصحب النجاسة.

الثالث: ما ذكره بعض الأعيان المحققين رحمهم الله وغيره من أن استصحاب نجاسة ما كان نجساً - المفروض ملاقاته في المقام - من استصحاب الفرد المردد

الذي تقدم عدم جريانه

وكان الوجه فيه: أن موضوع الاسفعال هو ملاقاته الجسم النجس بخصوصيته الخارجية من دون دخول لعنوان خاص فيه، فكل عنوان يعرض للطرف المعلوم سبق النجاسة له لا دخل له في الأثر، ويمكن أحده في المستصحب، ويكون من استصحاب الكلي، بل ليس العنوان المفروض إلا حاكياً محضاً عن الذات على ما هي عليه من الحدود الواقعية، وحيث كانت الذات المذكورة مرددة بين ما هو معلوم لظاهرة - وهو الجانب الأيمن في المثال - وما هو مشكوك النجاسة من أول الأمر، لم يحرر الاستصحاب فيها، لعدم تمامية ركنيه في كلا طرفي التردد.

وفيه: أن ذلك إنما يخرج لاستصحاب المذكور عن استصحاب الكلي، ولا يجعله من استصحاب الفرد المرددة، بل هو من استصحاب الفرد الإجمالي، الذي تقدم جريانه، لوضوح تحقق اليقين والشك بالفرد بخصوصيته الواقعية على ما هو عليه من إجمال، وهو بذلك يكون موضوعاً للأثر، ولا دخل للخصوصيتين التفصيليتين فيه، ليكون عدم تمامية ركني الاستصحاب فيهما مانعاً من الاستصحاب، فهو بطور استصحاب نجاسة أحد الإنانين عند احتمال تظهيره، مع تردده بين طرفين كل منهما بخصوصيته التفصيلية مشكوك النجاسة من أول الأمر، فالفرد الذي هو موضوع الأثر في المقام مورد لليقين والشك الإجماليين، فلا يكون من استصحاب فرد المردد، على ما تقدم بيان الصابط له ولا استصحاب الكلي والفرد الإجمالي، فراجع.

ولعل الأولى في منع جريان لاستصحاب في المقام ما تقدم متأهي التشبيه الرابع من تنبيهات مبحث العلم الإجمالي من امتناع التعدد بالتكليف الإجمالي بين طرفين يعلم بعدم تكليف تفصيلي أحدهما، لما أشرنا إليه هناك من أن مقتضى الاستصحاب وسائر الأصول والقواعد التعبدية هو التعدد بمؤدياتها

وتنجزها على كل حال، نحو يقتضي العمل على طبقها مطلقاً، سواء كان مؤداها تفصيلاً أم إجمالاً، فكما يكون جريانها في مورد تفصيلي مقتضياً لمتابعتها فيه بالخصوص، كذلك يكون جريانها في مورد إجمالي مقتضياً لمتابعتها فيه وتنجزه على ما هو عليه من إجمال، فيلزمه ترتيب الأثر عليه وإن انطبق على أي طرف من أطراف الإجمال.

ويشتمل التعبد بالوجه المذكور مع انعم التفصيلي بعدم ترتيب الأثر في خصوص أحد الطرفين - الذي هو حجة داتية وعلة تامة في التنجيز والتعذير صالحة للعمل - لامتناع جعل الحكم الظاهري على خلاف العلم التفصيلي، سواء كان الحكم الظاهري إجمالاً أم تفصيلاً.

وغاية الفرق بينهما أن امتناع سعد الظاهري التفصيلي معه لاستلزامه التعبد بالمتافيين قطعاً، وامتناع التعبد الظاهري الإجمالي لاستلزامه اجتماع المسافيين احتمالاً، وهو ممتنع كالقطع باحتتماع متافيين.

وما هو المعروف من عدم التسامي بين الحكم الواقعي والظاهري. محتص بما إذا لم يصل الحكم الواقعي بنحو يترتب عليه العمل، كما إذا كان مشكوكاً بدوياً، أو كان ترخيصاً معلوماً بالإجمال، حيث لا يكون العلم الإجمالي بالترخيص صحيحاً للعمل في كل طرف بخصوصه، فلا يمنع من التعبد الظاهري بالتكليف في أحدهما بالخصوص.

لا في مثل المقام، حيث فرض العلم التفصيلي بعدم التكليف في بعض الأطراف بخصوصه، فإنه حجة داتية مؤمنة من التكليف صالحة لترتيب العمل فعلاً فيه، ولا مجال معه للتعبد الإجمالي بالتكليف في موضوع قابل لأن يطبق عليه.

وقد استشهدنا لذلك هناك بأنه لو فرض خطأ القطع التفصيلي بعدم التكليف في بعض الأطراف وبقاء التكليف الذي كان معلوماً بالإجمال فيه لزم

من جريان الاستصحاب المذكور، استحقاق لعقاب بارتكابه، لمحاالته للتكيف الواقعي والظاهري معاً، ولا محال له قطعاً، لمفاته لحجبه القطع التفصيلي وإن كان خطأ.

نعم، لو كان معاد دليل التعبد بالمضمون الإجمالي على تقدير انطباقه على الطرف الحالي عن المانع لا مطلقاً وعلى كل حال أمكن جريانه في المقام، لعدم منافاته عملاً للعلم المفروض.

لكن التعبد الاستصحابي وغيره من تبعيدات التي بأيدينا ليست من هذا القيل، بل مقتضاها التعبد بالمضمون على كل حال بل كثيراً ما يكون هذا مقتضى العلم الإجمالي بلا حاجة إلى التعبد، حيث كثيراً ما يعلم بأن عدم انطباق المعلوم بالإجمال السابق على مورد العلم التفصيلي بعدم التكليف مستلزم لبقائه في الطرف الآخر.

نعم، قد يمرض الشك في ذلك بأن يحتمل ارتعاعه عن كلا الطرفين، فيحتاج إحراز بقائه كذلك للتعبد الظاهري.

إن قلت: بعد فرض وجود مانع عن التعبد بحو الإطلاق يتعين الحمل على الوجه المذكور، فإنه أقرب لإطلاق دليل التعبد من إلغائه في المورد رأساً، لأجل المانع المفروض. فهو نظير ما إذا تمتنع التعبد ببعض آثار المستصحب، حيث لا يلغى دليل الاستصحاب بالإضافة إلى الأثر الآخر التي لا مانع من التعبد بها.

قلت: إن كان المراد تقييد التعبد بما إذا انطبق الموضوع على الطرف المشكوك، فهو - مع أنه كثيراً ما يستعنى به بالعلم كما تقدم - لا ينفع في ترتيب أثر الأمر المتعبد به، لعدم إحراز قيد التعبد.

وإن كان المراد تعجير احتمال وجوده في طرف المشكوك، وإن لم يحرر أنه فيه، فهو خارج عن معاد التعبد، راجع إلى معاد الاحتياط، فلا مجال لحمل

دليل التعبد عليه، لعدم رجوعه إلى تقييد دليله والتفكيك فيه بين المداليل أو الموارد، فليس الحمل عليه مقتضى الجمع العرفي، لينعين في مقام العمل، بل تقييد إطلاق دليل التعبد بالإضافة إلى المورد المذكور رأساً هو المتعين.

والمتحصل، أن التعبد بالتكليف الإجمالي لما كان مقتضياً لتنجيز مؤداه على كل حال فهو صاف للعلم التفصيلي بعدم ثبوت التكليف في بعض الموارد، فيمتنع جعله حيثث من دون فرق في ذلك بين التعبد الاستصحابي وغيره، ولا بين استصحاب الفرد واستصحاب لكلي لو فرض جريانه في المقام

هذا، ولو كان عدم التكليف في بعض الأطراف معلوماً بالإجمال، كما لو علم بتطهير أحد الطرفين في الفرض إجمالاً لوجه المتقدم لا يجمع من التعبد بقاء التكليف المعلوم بالاجمال المفتصي لتجزئه على كل حال، لأن العلم الإجمالي بعدم التكليف في بعض الأطراف لا يصلح للتأمين والعمل في كل منها بخصوصه للشك في انطباقه عليه

ولارم ذلك أنه لو فرض اشتباه الطرف الذي ظهر بعد العلم به تفصيلاً يرتفع المانع من استصحاب نحاسة سحر، ويحكم بانفعال ملاقي كلا الطرفين، كما يحكم به لو فرض اشتباه ما ظهر من أول الأمر.

بل لارم ذلك الحكم بعد حدوث التردد بانفعال ملاقي كلا الطرفين حين وجود العلم التفصيلي، لأن عدم حريان الاستصحاب حين الملاقة لوجود المانع لا ينافي حريانه بعدها والحكم بترتب الأثر لأجله لارتفاع المانع منه وكلامهم في تحرير الشبهة قاصر عن صورة تردد ما ظهر، والالتزام بحريان الاستصحاب فيه مما تأباه المراتكرات حداً، ولا سيما بعد الالتفات للأرم المذكور.

ومن هنا لم يبعد عدم حريان الاستصحاب فيه أيضاً كما في صورة العلم تفصيلاً بما ظهر لوجهين..

الأول: حريان الاستصحاب المعارض له، فإنه كما يكون مقتضى استصحاب نجاسة ما كان نجساً هو نجاسة الملاقى، كذلك يكون مقتضى استصحاب طهارة الطرف الذي لم يظهر بصميمة العدم بطهارة الطرف الذي ظهر عدم نجاسته، لوضوح أن نجاسة الملاقى لما كانت تستند لملاقاة الطرف النجس بخصوصيته على ما هو عليه من حدود واقعية والأصل الجاري في كل طرف بخصوصيته يترتب عليه الأثر، سواء أثير للطرف تمصيلاً أم إجمالاً فإذا أحرز طهارة أحد الطرفين تمصيلاً وإجمالاً بالوجدان وعدم نجاسة الآخر بالتعدد يتعين البناء على طهارة ملاقيهما معاً، وعدم تأثير ملاقات كل منهما في نجاسته، على خلاف مقتضى استصحاب النجاسة الإجمالي المدعى، بل يتعارضان ويتساقطان ويرجع لاستصحاب الطهارة في الملاقى

إن قلت: لا مجال لمعارضة استصحاب النجاسة باستصحاب الطهارة في المقام، بل يتعين تقديم استصحاب النجاسة، كما يقدم فيما لو علم تنجس أحد الطرفين واحتمل تطهيره ثم لاقاهما جسم واحد، بحيث لا إشكال في البناء على نجاسة الملاقى، مع أن مقتضى استصحاب طهارة كل منهما بخصوصه طهارته، سواء على ما هو الحق من حريان الاستصحاب في أطراف العلم الإجمالي ذاتاً، وإنما يسقط بالمعارضة للروم المتحالفة لقطعية بتكليف الإجمالي غير الحاصل في المقام، لاحتمال طهارة الملاقى لهما تبعاً لاحتمال تطهير ما تنجس منهما، فلولا تقديم استصحاب نجاسة الجسم لم يكن وجه للبناء على نجاسة الملاقى، فكذا في المقام.

قلت: جريان الاستصحاب في أطراف عدم الإجمالي ذاتاً يختص بما إذا ائرد كل منها بأثر، كما لو كان لكل منها ملاقي خاص به، لأن كلاً من الأثرين المتعبد بهما مشكوك قابل للتعبد، أما إذا اشتركا في أثر واحد، فلا مجال لجريانهما، للعلم بكذب التعبد بذلك الأثر بعد فرض كذب أحدهما إجمالاً،

ومنه استصحاب طهارة كل منهما لإثبات طهارة الجسم الواحد الملاقي لهما معاً حيث يعلم بكذب التعبد بطهارته من حثية بقاء طهارة كل منهما بعد فرض العلم بتنجس أحدهما، كما هو الحال في المثال المفروض.

نعم، يمكن طهارته بسبب بقاء طهارة أحدهما المعلومة سابقاً وارتفاع نجاسة الآخر الحادثة إلا أنه ليس مهمل الاستصحاب المذكور، فبالعمل باستصحاب النجاسة في المثال المذكور ليس لتقديمه على استصحاب طهارة كل منهما، بل لعدم جريان استصحاب طهارة كل منهما دتاً

بحلاف المقام لاحتمال طهارة الملاقي بسبب طهارة أحد الطرفين المحررة بالوحدان وبقاء طهارة الآخر لمعلومة سابقاً الذي هو مقتضى الاستصحاب، فلا مانع من التعبد بها معاً له ومعارضة استصحاب نجاسة الجسم بذلك، ولا وجه معه لتقديم استصحاب النجاسة

بل لا مانع من التمسك بأصلية الطهارة في الطرف الآخر - لو فرض الجهل بحالته السابقة - ولا مجال لحكومة استصحاب نجاسة الجسم عليها بعد عدم إحراز اتحاد موضوعهما، لعرض إعمال موضوع أحدهما أو كليهما،

وهذا الوجه بنفسه صالح للجواب عن الشبهة العبائية على عمومها، بلا حاجة إلى تكلف المع من جريان الاستصحاب الإجمالي المفروض.

الثاني: أن مانعية العلم عن جعل الحكم الظاهري ليست بلحاظ التنافي العملي بينهما، بل بلحاظ وصول الواقع مع العلم بسحو لا مجال معه للتعبد الظاهري، ولذا كان العلم مانعاً من جعل الحكم الظاهري على طبقه، كما كان العلم الإجمالي بعدم التكليف مانعاً عن جعل فعلية الحكم الظاهري في جميع الأطراف على خلافه، على ما تقدم في مبحث حرمة المخالفة القطعية للعلم الإجمالي.

واسمياً يصح التعبد بالتكليف في بعض أطراف العلم الإجمالي بعدمه،

لعدم التنافي بينهما، لعدم ابتناء العمل الظاهري في الطرف الواحد على فرض احتمال انطباق المعلوم بالإجمال عليه، بل على رفع اليد عن الاحتمال المذكور وإلغائه عملاً، فإذا علم بطهارة أحد الإباين وكان الخرف منهما مستصحباً، النجاسة، فمقتضى الاستصحاب المذكور إلغاء احتمال انطباق المعلوم بالإجمال عليه.

عاية الأمر أنه يحتمل خطأ الحكم الظاهري، وهو لا يسع من جعله، بل لابد منه فيه، لأن موضوعه الشك.

أما في المقام فحيث كان اليقين الإجمالي أو التفصيلي بتحقيق الطهارة لأحد الأطراف في ظرف الحكم الظاهري بالنجاسة الذي ينفعه الاستصحاب، لحرص اتحاد سببهما، فاستصحاب النجاسة لا يفتي على إلغاء احتمال انطباق موضوع النجاسة الظاهرية على موضوع الطهارة الواقعية المعلوم إجمالاً أو تفصيلاً، بل يبقى التردد على ما هو عليه، فيمتنع جعل الحكم الظاهري حيث، لاستلزامه احتمال اجتماع المتنافيين، كما ذكرناه آنفاً، ولا خصوصية للعلم التفصيلي في ذلك.

ومجرد عدم صلوح العلم الإجمالي للعمل في كل طرف بخصوصه ليس فارقاً، بل قد يدعى أنه يكفي في العمل المترتب على معلوم التطهير بالإجمال عدم سببية ملاقاته للتنجيس، حيث يترتب الأثر عليه بضميمة استصحاب طهارة الطرف الآخر - كما تقدم في الوجه الأول - ومثل هذا الأثر العملي الضمني كاف في احتمال التنافي العملي بين العلم واستصحاب نجاسة التجس، فيمتنع من جريان الاستصحاب المذكور.

وينبغي التأمل التام في هذا الوجه، لأهميته جداً بعد مطابقته للمرتكرات، ونهوضه بدفع الشبهة على عمومها، وإن أمكن الاستغناء عنه بالوجه الأول. والله سبحانه وتعالى ولي التوفيق والتسديد، وهو حسبنا ونعم الوكيل.



الفصل الرابع

في استصحاب الأمور التدريجية

من الظاهر أن المستصحب هو النسبة لقائمة بأطرافها، سواء كانت بمفاد (كان) التامة أم بمفاد (كان) الناقصة أم غيرهما، وعليه فموضوع السمة - قارة: لا يكون له أجراء حارجية، كالمعدنة المحمولة على ريد. وأخرى: يكون له أجراء حارجية، ويكون قيام السمة به يلحاط قيامها بأجزائه.

ولا كلام في الأول

أما الثاني فقيام النسبة بأجزائه..

قارة: يكون قيامها بمجموع الأجراء دفعه واحدة، لكونه أمراً قاراً تجتمع أجزاؤه في الوجود، كالثوب الذي يحمل عليه الوجود أو الياصن يلحاط قيامهما بتمام أجزائه.

وأخرى: يكون قيامها بأحرته تدريجاً، فهي لا تقوم إلا بجزء واحد على نحو التعاقب بين الأجراء، إما لأنه أمر تدريجي لا تجتمع أجزاؤه في الوجود، كالكلام والحركة، أو لأن قيام العرض به عسى هذا النحو وإن كان هو أمراً قاراً مجتمع الأجزاء، كمس الحسم المدور من طرف واحد حال دورانه. بل هو يلحاط نفس العرض - كالمس - يكون تدريجياً أيضاً، لتباين أجزائه وتعاقبها بملحاط تباين أجراء المعروض حقيقة وتعاقبها في الاتصاف بالعرض حارجاً. والكلام في استصحاب الأمور التدريجية يختص بهذا القسم، ويقال

استصحاب الأمور القارة التي يرد منها الأعم مما ليس له أجزاء خارجية - كالعدالة - ومن القسم الأول لدي لأجزاء

إذا عرفت هذا، فقد يستشكل في جريان الاستصحاب في الأمور التدريجية بعدم اجتماع ركنيه فيها، لأن ما علم وجوده سابقاً من أجزائها معلوم الارتفاع، وغيره مشكوك الحدوث، فالأصل عدمه، وليس هناك أمر واحد معلوم الحدوث مشكوك البقاء.

وقد دفع غير واحد الإشكال المذكور بما يرجع إلى أن بقاء كل شيء بحسبه، وبقاء الأمور التدريجية إما هو يتعاقب أجزائها، وهو لا يحل بوحدتها، ولا يصدق اليقين والشك فيها.

إذا فرض أن موضوع الأثر هو النسبة الواحدة القائمة بالمجموع بهذا النحو، لا السبب المتعددة القائمة بالأجزاء المتكثرة، نعين جريان الاستصحاب، لتعاضد ركنيه فيها وليس ذلك مبنياً على التسامح العرفي في البقاء - كما يظهر من بعض كلماتهم - بل هو مبني على البقاء الحقيقي لما يعرض كونه موضوع الأثر بعد النظر في الأدلة، ولو بتوسط ما يفهمه العرف منها، وقد تقدم في محله أن ذلك هو المعيار في جريان الاستصحاب

ومنه يظهر عدم الفرق بين ما تكون وحدته بان اتصال أجزائه حقيقة وعدم تحليل عدم بينها أصلاً، كجريان الماء من الميراب، وما تكون وحدته بتعاقب أجزائه مع تخلل عدم بينها، كتقطر الماء، والكلام، ونحوهما مما لا اتصال حقيقة بين أجزائه، لأن المعيار احتمال بقاء موضوع الأثر على ما هو عليه، وهو حاصل في الفرض

نعم، لو لم يكن البقاء حقيقياً، بل كان تسامحياً ينظر العرف لم يجر الاستصحاب، كما لو فرض العلم بعدم في أمد قليل في ما تكون وحدته بان اتصال أجزائه، أو في أمد أكثر مما يعتق في وحدة ما تكون وحدته بتعاقب أجزائه، والظاهر خروجهم عن محل كلامهم

هذا، وقد أشار المحقق الخراساني رحمته إلى وجه آخر في دفع الإشكال، وحاصله: أن الانصرام والتدرج في التدريجيات إنما هو في الحركة القطعية، وهي كون الشيء في مكان أو حال غير ما كان فيه في الآن السابق، فهو في حلق وليس مستمر. أما الحركة التوسيطية، وهي كونه بين المبدأ والمنتهى، الملازم لقطعه المسافة بينهما، فلا تدرج ولا نصرم فيها، بل هي من الأمور القارة لأنها أمر بسيط منتزع من سيره بين الحدين.

ويشكل: بأن ما هو الأمر الحقيقي هو كون الشيء في كل آن في حال أو مكان ما بين لما كان عليه في الآن السابق، وهو عبارة عن تباين الحالات المتعاقبة عليه. وليست الوحدة المصححة للاستصحاب إلا وحدة اعتبارية، إما بملحاط الوحدة بين الحالات المتعاقبة، بفرصها أمراً واحداً مستمراً، الذي هو قوام الحركة القطعية، أو بملحاط ما ينتزع منها من كونه حال سيره بين الحدين، الذي هو قوام الحركة التوسيطية.

فإن لم تكن الوحدة الاعتبارية مصححة لجريان الاستصحاب لم ينفع ملاحظة الحركة التوسيطية في البين، وإن كانت مصححة له أمكن جريانه بملحاط كنتا الحركتين، ويكون المدار على ما يفهم من الأدلة في تعيين موضوع الأثر منهما

بقي في المقام تفصيلان ينمي الإشارة إليهما..

الأول: ما يظهر من المحقق الخراساني رحمته، وتوضيحه: أن الشك في

استمرار العرض التدريجي - كالسيلان والجريان والتقاطر - ..

قارة: يكون للشك في انتهاء العرض مع إحراز الموضوع، كما لو احتمل

توقف الماء عن الجريان مع العلم بكميته وأنه بنحو قابل لاستمرار الجريان.

وأخرى: يكون لاحتمال انتهاء الموضوع المعلوم للشك في كميته.

وثالثة: لاحتمال قيام موضوع آخر مقام الموضوع السابق مع العلم

بانتهاؤه، كما لو احتمل تولد ماء آخر غير ما كان أولاً مع العلم بانتهاؤه ما كان أولاً. وظاهره ^{في} حريان الاستصحاب في الصورة الأولى، مع الإشكال في جريانه في الثانية، فضلاً عن الثالثة، لأن الشك ليس في بقاء حريان شخص ما كان جارياً، بل في حدوث جريان جزء آخر شك في جريانه من جهة الشك في حدوثه وكأنه راجع إلى دعوى أنه راجع إلى القسم الثالث لاستصحاب الكلي.

وقد يستشكل فيه، بأن مبس الاستصحاب في التدريجيات لما كان على الوحدة الاعتبارية المنقومة بائصال لأجزاء، فالشك في كمية الماء مع اتصال أجزائه لا يوجب تعدد مرده، فليس شك إلا في وجود الفرد الواحد، فهو نظير القسم الثاني لاستصحاب الكلي.

ومنه يظهر أنه لا مجال لذلك حتى في الصورة الثالثة، لأن استمرار الجريان موقوف على اتصال الماء بالحديد المحتمل بالماء السابق المعلوم المساق لا احتمال وحدتهما ولو في آخر أرمته حريان الماء السابق نعم، قد يتجه ذلك في مثل التقاطر الذي لا يستلزم استمراره وحدة الماء المتقاطر واتصال أجزائه.

إلا أن يقال. لما كان موضوع لأثر هو التقاطر أو السيلان أو نحوهما من الأعراض التدريجية، فالمعيار في الاستصحاب على وحدتها عرفاً، وحيث لم تكن وحدتها موقوفة على وحدة المعروض، بل كان المعيار فيها التعاقب والاتصال، تعين مع الوحدة بالوجه المذكور جريان الاستصحاب فيها وكونه من القسم الأول لاستصحاب الكلي وإن تعدد معروضها بالوجه المذكور، ولا يكون من القسم الثاني، فضلاً عن الثالث.

الثاني: ما يظهر من شيخنا الأعظم ^{رحمه الله} وغيره، وتوضيحه: أن الشك في بقاء الأمر التدريجي..

قارة: يكون للشك في عروض المانع من استمراره مع إحراز المقتضي له، كما لو علم بشروع القارئ في القراءة لداع يقتضي استمراره ساعة، ثم احتمل عروض ما يمنعه من الاستمرار المذكور.

وأخرى: يكون للشك في مقدار اقتضاء المقتضي الأول.

وثالثة: يكون لاحتمال تجدد مقتض آخر للاستمرار مع القطع بانتهاء أمد اقتضاء المقتضي الأول.

ولا إشكال في تحقق الوحدة العرفية في الصورتين الأوليين، فيجري الاستصحاب فيها معاً بناءً على عموم حجته، وفي الأولى فقط بناءً على اختصاصه بالشك في الراجع، كما أشار إليه بعض الأعظم

وما يظهر من شبحها الأعظم من حرية فيها لا يناسب مساء في الاختصاص المذكور، إلا أن يكون يظهر لجزئية من حشة الوحدة المعترضة فيه مع قطع النظر عن التخصيل المذكور

كما أنه قد يظهر من حرية الاستصحاب مع الشك في مقدار اقتضاء المقتضي ولو مع العلم بالانقطاع إذا احتل رتفاع ما أوجبه وقوع المعلول..

قال رحمه الله: «وكذا لو شك بعد نقطاع دم لحبص في عوده في زمان يحكم عليه بالحيفية أم لا، فيمكن إجراء الاستصحاب، بطراً إلى أن الشك في اقتضاء طبيعة الرحم لقذف الدم في أي مقدار من زمان، فالأصل عدم نقطاعه، وكذا لو شك في اليأس فرأت الدم، فإنه قد يقال باستصحاب الحبص، بطراً إلى كون الشك في اقتضاء ما اقتضته الطبيعة من قذف لحبص في كل شهر»

وفيه: أنه بعد فرض الانقطاع لا معنى لاستصحاب عدمه في المثال، ولا لاستصحاب نفس الأمر المقطع - كالحبص - في المثال الثاني، بل المستعين باستصحاب عدم الأمر المقطع ومجرد احتمال صحة اقتضاء المقتضي الأول لا يمنع منه بعد تمامية ركيه.

نعم، لو جرى الاستصحاب في نفس الاقتضاء كان حاكماً على الاستصحاب المذكور في المثال الثاني، لأنه سمي بالإضافة إليه، دون المثال الأول، لأن الاقتضاء بنفسه لا يستلزم فعلية المعلول فيه إلا بضميمة عدم المانع، والمفروض سبق اليقين بوجوده.

كما أنه بناءً على جريان الاستصحاب التعليلي، أو استصحاب عدم بلوغ سن اليأس، يمكن الرجوع إليهما في المثال الثاني أيضاً، لأن الدم كان لو خرج يحكم عليه بالحبيسية، والمرأة لم تكن في سن اليأس.

إلا أن استصحاب الاقتضاء مثبت، لأن الأثر للمقتضي - وهو الحيض - وترتبه على الاقتضاء خارجي لا شرعي. ولا استصحابان الأخيران خارجان عن محل الكلام، فما ذكره ^{بغير ظاهري} لوجه، ون لم يظهر منه الحرم به

وأما الصورة الثالثة فقد منع شيخنا الأعظم ^{من حريان} الاستصحاب، فيها ووافق بعض الأعظم ^{بأن} اختلاف المقتضي يوجب تعدد الوجود والحد عرفاً، فيمنع ^{لأنه} استصحاب، لأنه يكون من الصورة الأولى لتقسم الثالث لاستصحاب الكلبي

وبشكل: بأن المعيار في الوحدة ليس إلا على اتصال الأجزاء وتعاقيها بالحوالحاص، واختلاف المقتضي لا أثر له في تعدد الوجود ولا يمنع من صدق البقاء، كما لا يمنع منه في الأمور الفارقة، فالبناء على جريان الاستصحاب متعين

وأما استصحاب عدم حدوث لمقتضي الآخر - الذي يحكى عن بعضهم التمسك به في المقام - فهو إنما يحكم على الاستصحاب المذكور لو كان الترتب بين المقتضي والمقتضي شرعياً، حيث يكون من صغريات حكومة الأصل السببي على السببي، أما لو لم يكن شرعياً كان الأصل مشتأ ليس بحجة كي يصلح للحكومة.

الفصل الخامس

في استصحاب الزمان والزمانيات

لما كان الزمان بنفسه وبما له من عاوين خاصة - كالليل والنهار والشهر - ظرفاً للأحكام الشرعية ولمتعلقاتها - كالواجبات والمحرمات - وشروطها، فتارة، يعلم بعدم أحده قيداً فيها.

وأخرى، يعلم بأحده قيداً فيها، ويشك فيه تبعاً للشك فيه بسبب الشهية الموضوعية، كما لو علم بوجوب الجلوس في المسجد إلى الزوال، وبوجوب الصلاة أداء، والإمساك قبل الغروب، وبأن الاستطاعة التي تكون شرطاً لوجوب الحج هي الاستطاعة في أشهر الحج، ثم شك في شيء من ذلك للشك في حصول الزوال أو الغروب أو أشهر الحج.

وثالثة: يشك في تقييدها به من جهة الشهية الحكمية مع العلم بحال الزمان وتحقق عنوانه.

أما في الصورة الأولى فلا إشكال في حريان الاستصحاب في الحكم أو متعلقه أو شرطه لو تمت أركانه فيها

وأما الثانية فهي التي يحتاج فيها لاستصحاب الزمان، لفرض الشك فيه، وأما الثالثة فلا مجال إلا لاستصحاب نفس الحكم أو الموضوع، وهو المراد باستصحاب الزمانيات، ولا معنى لاستصحاب نفس الزمان بعد فرض العلم به، بل حتى لو فرض الشك فيه، لعدم إحراز دخله في الأثر.

فيقع الكلام في مقامين..

المقام الأول

في استصحاب الزمان

وحيث كان الزمان من الأمور التدريجية المتصرفة جرى فيه ما تقدم في الفصل السابق من الكلام.

وقد اتضح به إمكان استصحاب نفس العنوان الزماني المتصرم، كالיום والشهر، كما يمكن حريانه في نفس الحد الزماني، كعدم طلوع الهلال وعدم زوال الشمس، لأنه كسائر الحوادث الواقعة في الزمان.

كما يمكن استصحاب ما ينتزع من لحدين الزمانيين، كاستصحاب بقاء الشمس في القوس الهاري، نظير ما تقدم في استصحاب الحركة التوسعية. ويخرج على الأخيرين عن استصحاب الأمور التدريجية.

وتعين أحد هذه الرجوع تابع لتعيين موضوع الأثر الشرعي منها، حسبما يستفاد من الأدلة، كما تقدم نظيره. وليس شيء من ذلك معلاً للكلام بعد ما تقدم في الفصل السابق وغيره.

وانما المهم هنا الكلام في أمرين..

الأمر الأول: ما أشار إليه شيخ الأعظم رحمته من أن استصحاب الزمان إنما ينفع في ما إذا كان الدخيل في الأثر هو وجوده بمقادير التامة، دون ما إذا كان المعبر ظرفيته رانداً على وجوده بمقادير الناقصة

فإذا كان الواجب - مثلاً - هو لصوم والنهار موجود، أمكن استصحاب النهار لإحراز الامتثال بالصوم المقارن له.

أما إذا كان الواجب هو الصوم في النهار، فباستصحاب النهار لا يحرز ظرفيته للصوم الواقع في الزمان المشكوك، لأن الظرفية أمر زائد على وجود النهار قائم به وبالصوم لا وجود له قبل وجودهما معاً، فالاستصحاب المذكور لا ينفع فيها إلا بناءً على الأصل المثبت، لاستمرار بقاء النهار لوقوع الصوم فيه. فهو نظير استصحاب بقاء الغرفة لو شك في إهدامها لإحراز كون الصلاة على أرضها صلاة في الغرفة.

كما أن استصحاب النهار لا يحرز كون الزمان الحاصل الذي يقع فيه الصوم نهائياً، بل هو نظير استصحاب بقاء سكر في الحوض، حيث لا يحزر به كرية الماء الموجود فيه.

ومن هنا يشكل الأمر في استصحاب لموقنات مما كان ظاهر دليله أحد الزمان طرفاً في الواجب، لا التقييد بمحضر وجوده حيه هذا، وظاهر بعضهم وصريح آخرين اختصاص الإشكال بما إذا أحد الزمان فبدأ في الواجب - كالصوم - دون ما إذا أُعيد قيد في نفس الحكم الشرعي التكليفي أو الوصفي، وأن مرجع تقييد الحكم بالزمان ليس إلا إلى اعتبار وجوده بمفاد كان التامة.

ولم يتضح وجه الفرق بينهما بعد وحدة لسان الدليل في المقامين، لأن محل الكلام فيهما ما إذا تضمن لسان الدليل لتوقيت يمثل أداة الطرف، نحو (عند) و(في) ونحوهما

وكيف كان، فقد تصدى غير واحد منخلص عن الإشكال المذكور، وما يستفاد منهم أو ينبغي ذكره وجوه..

الأول: ما اعتمده بعض الأعظم رحمهم الله في الدورة الثانية.

وحاصله: أن تقييد الفعل بالزمان كما يمكن أن يكون بمفاد كان الناقصة الراجع إلى اعتبار ظرفيته له، يمكن أن يكون بمفاد كان التامة الراجع إلى محض

وجوده حيه، إذ ليس الزمان والعمل من قبيل العرض ومحلّه، حتى يدعى أن التركيب فيهما يرجع إلى معاد كان ساقصة، وحيتّلا فلا يستعاد من التقيد به إلا مجرد اجتماعهما في الوجود، لأن رادة الطرفية نحتاج إلى عناية أخرى زائدة على التقيد.

ويشكل بأن مجرد التقيد وإن لم يستلزم اعتبار الطرفية ومعاد كان الساقصة لا في المقام ولا في العرض ومحلّه، لإمكان أن يكون الدخيل هو وجود العرض دون ارتباطه بالموضوع وإن كان لازماً لوجوده، إلا أن محل الكلام هو التقيد في الموقنات التي كان ظاهراً أدلتها لحاظ الطرفية المسية على نحو من الارتباط بين طرفيها رائداً على وجودهما للطرفية وإن كانت محتاجة إلى عناية زائدة إلا أن ظهور الأدلة فيها كاف في الساء على مقتضى العاية المذكورة

وقد سهت في الدورة الأولى لذلك ودفع به الوجه المذكور، ولم ينصح مشأ إعماله في الدورة الأخيرة واعتماده على هذا الوجه.

الثاني. ما ذكره بعض الأعيان المحققين من أنه يمكن استصحاب العنوان الرماني للزمان بلحاظ النفس نشوته سابقاً لبعض أحرانه المتصرمة، بطر استصحاب وجود الزمان ونحوه من الأمور لتدريجية، فكما يصح استصحاب وجود الليل أو النهار ليقين بوجود بعض أحرانهما بلحاظ الوحدة الاعتبارية بين الأجزاء المتعاقبة، كذلك يصح استصحاب كون الزمان ليلاً أو نهاراً مع اليقين بانصاف بعض أحرانه بأحدهما بلحاظ الوحدة المذكورة في نفس الزمان بمجموعه، فيلحظ الزمان أمراً واحداً ينصف تارة بالليلية وأخرى بالنهارية، ويستصحب له أحدهما بعد اليقين بحدوثه والشك في بقائه، فإذا أحرز ليلية الزمان أو نهاريته أحرر طرفية الليل أو النهار لما يقع فيه من الأفعال، كما يحرز باستصحاب ملكية الأرض كون ما يقع فيها واقعاً في الملك.

ويشكل بأن الاستصحاب بلحاظ الوحدة الاعتبارية المذكورة موقوف

على ملاحظة الشارع لها في مقام جعل لأثر - ولا يكفي التسامح العرفي بملاحظتها في مقام إجراء الاستصحاب، لما ذكرناه آنفاً من عدم التعويل على التسامح العرفي - ومن الظاهر عدم سهو الأدلة الشرعية بإثبات ملاحظة الوحدة المذكورة، بل الظاهر منها ملاحظة انقطاع الرمنية متباعدة في نفسها، وأن المعتبر هو اتصاف الزمان الحاصل الذي يقع فيه الفصل بالعنوان الرماني من ليل أو نهار أو غيرهما، وهو أمر غير قابل للاحترار بالاستصحاب، لعدم الحالة السابقة.

وهذا بخلاف استصحاب وجود الأمر التدريجي من زمان أو غيره،
لوضوح أن فرض الواحد للأمر التدريجي لا يكون إلا بملحظ الوحدة الاعتبارية المذكورة، فأخذه في موضوع الأثر شرعاً لابد أن يستني عليها، وبها يصح الاستصحاب بلا حاجة للتسامح العرفي.

الثالث. ما ذكره سيدنا الأعظم عليه السلام أن العاوين الرمائية لما كانت متزعة من حوادث خاصة، كوجود الشمس هي القوس النهاري الذي يتزع منه النهار، ووجود الهلال في الدور الحاصل الذي يتزع منه الشهر ونحوهما، فمن الظاهر أن الاستصحاب الحوادث المذكورة كسائر الحوادث التدريجية كسير زيد وسيال النهر لا معنى لكونها طرفاً لفعل المكلف الذي هو حادث مثلها، بل لابد من رجوع التقييد بها إلى أخذ محض وجودها بمفاد كان التامة، من دون نظر لظرفيتها.

نعم، الأمد الموهوم طرف لجميع الحوادث حتى ما كان مشأً للعاوين الخاصة كحركة الشمس، لكن لم يؤخذ التقييد به في شيء من الأدلة.

وفيه: أن العاوين المذكورة وإن كانت متزعة من حوادث خاصة واقعة في الأمد الموهوم، إلا أنها ليس حاكية عن نفس الحوادث، بل عما وقعت فيه من الأمد الموهوم المفروض كونه ظرفاً، فليس النهر مثلاً شروق الشمس، بل

الأمد الموهوم الذي وقع فيه الشروق، فيعود الإشكال.

وأما ما ذكره شيخنا الأستاذ في دفع الوجه هذا من أن المدار في الاستصحاب على النظر العرفي، ونظرية وإن لم يكن لها واقع حقيقي، إلا أنها لما كانت دخيلة عرفاً فالمعيار عيها في حريان الاستصحاب.

فهو كما نرى! إذ بعد فرض امتناع النظرية لا معنى للتحويل في دخلها على نظر العرف للقطع بخطئه، وقد تقدم أن الرجوع للعرف إنما هو لاستكشاف موضوع المستصحب ومعرفة مع لروم لقاء الحقيقي بنظر العرف لذلك الموضوع، لا التحويل على تخيلاته في موضوع الحكم الشرعي على تخيلاته الأولية مع ثبوت خطئه فيها.

الرابع: ما ذكره شيخنا الأستاذ من إرجاع تقييد الفعل بالزمان إلى تقييد نفس التكليف به مع إطلاق متعلقه، لأن إطلاق التكليف مع تقييد المكلف به ممتنع بناءً على محتاره من امتناع الواجب المعلق، وتقييد المتعلق مع تقييد التكليف لغو، فيتعين إرجاع القيد الزماني للتكليف وحده، ولا معنى لتقييد التكليف بالزمان إلا وجوده معه مقدراً له، فكيف في ترتب أثره استصحابه بمفاد كان التامة.

وفيه. أنه - مع ابتناؤه على امتناع الواجب المعلق، وهو محل الكلام، وعلى اختصاص الإشكال بما إذا كان الزمان قيداً للواجب دون التكليف، وقد أشرنا أيضاً إلى عدم وصور الفرق بينهما - محتص بما إذا كان الفعل المعيد بالزمان متعلقاً للتكليف، دون ما لو كان موضوعاً للتكليف أو لغيره من الأحكام، حيث لا مانع من تقييده حينئذ بالزمان، كالإبطار في نهار شهر رمضان الذي هو موضوع لوجوب الكفارة، والترويح في نعدة الذي هو موضوع للتحريم المؤبد ونحوهما، مع جريان ما تقدم فيه، حيث يقع الكلام في حريان الاستصحاب لإحراز القيد الزماني حينئذ.

الخامس: ما ذكره بعض مشايخنا وخاصله: أن الموصوع المركب من الأمور المتقارنة التي لا ربط بينها مع قطع النصر عن الوحدة الاعتبارية - كالطهارة والصلاة - يكفي في إحرازه إحراز أحد جزئيه بالوجدان والآخر بالأصل بمفاد كان التامة، بلا حاجة إلى إحراز نفس انضمام أحد الجزئين للآخر وتقيده به بالوجدان أو الأصل، إذ ليس الانضمام أمراً رائداً على تحقق نفس الجزئين، والتقييد بالزمان من هذا القبيل، ضرورة أن لزمان ليس عرضاً لما يعتبر فيه - كالصلاة - ولا قائماً به، وإنما المعتبر وقوع الفعل فيه، بحيث يكون مقارناً له، فلو استصحب الوقت وتحقق الفعل تم الموصوع وأحرر الامتثال بضم التعبد للوجدان في جزئيه.

نعم، لو كان الموصوع مركباً من لعرض ومحدته القائم به مترعاً منهما - كالعالم - لم يكف إحراز أحد جزئيه - كالعلمية - بمفاد كان التامة، لأنه لا يحرر العوان المترع إلا بناءً على الأصل. لمثبت.

ويدفع: بأن الرمان وإن لم يكن عرضاً قائماً بما قيد به، إلا أن طرفيته له أمر زائد على محض وحوده، وهي من مسح العرض القائم بمحلله، فلا وجه لترتيب آثارها بمجرد استصحاب رمان، وهل يتوهم حريان ما ذكره في الطرفية المكانية، فيقال - مثلاً - في ما إذا كان الواجب هو الصلاة في العرفة إن استصحب بقاء العرفة - لو شك في إهدامها - يكفي في تصحيح الصلاة، لعدم كون العرفة عرضاً قائماً بالصلاة؟

وهذا بخلاف مثل الصلاة والطهارة، وإن قيد ليس إلا الطهارة، فيكفي استصحابها بمفاد كان التامة في إحراز الموصوع المركب من الأمرين.

إلا أن يرجع ما ذكره إلى ما سبق من بعض الأعظم من أن مجرد التقييد بالزمان لا يستلزم اعتبار ظرفيته، فيجري فيه ما تقدم

السادس: ما نقله بعض المشايخ المعاصرين رحمهم الله واستجوده وعبر عنه

بخفاء الواسطة، وحاصله: أن التلزم بين بقاء الرمان الخاص ووقوع الفعل فيه من الوضوح بحد يقتضي التلازم بينهما في مقام التعبد عرفاً ويوجب ظهور دليل التعبد بأحدهما في إرادة ترتيب كل مالهما من الآثار.

وهو مبني على ما تقدم في لمستثنى الثالث من الأصل المثبت، وتقدم دفعه. كما تقدم أنه أمر آخر غير خفاء الواسطة.

السابع: ما اعتمده من أنه لا ملزم بإحراز القيد الرماني بالاستصحاب، للأمن من العقاب مع متابعة احتمال وجوده والإتيان بالواجب المقيد به، إذ على تقدير وجوده فقد حصل بذلك الامتثال بفعل المقيد، وعلى تقدير عدمه لا تكليف حتى يلزم مخالفته.

وفيه.. أولاً: أن هذا إما يقتضي جوار الإتيان بالفعل لاحتمال تحقق الامتثال به، لا وجوده، بل حيث شك في فعلية التكليف، لاحتمال انتهاء أمد المكلف به، فالأصل البراءة له.

ودعوى: أن اللازم الاحتياط، للشك في القدرة.

مدفوعة: بأنه يختص بما إذا كان التعذر موجاً لسقوط فعلية التكليف مع بقاء ملاكه، فلا يجري في مثل سقوط التكليف بأداء الصوم لخروج وقته، كما يختص بالشك في سعة قدرة المكلف، لا في حال الفعل لمقدور له، كما في المقام.

وثانياً. بأنه مختص بما إذا كان الشك في بقاء القيد الرماني ملازماً للشك في بقاء التكليف، كما لو شك في بقاء الهار ليرتب وجوب الإمساك على الصائم فيه، ولا يجري في ما إذا عُم بالتكليف وشك في الامتثال مع وجود فرد آخر يعلم بتحقيق القيد فيه، كما لو بدر صوم يوم من رجب وشك في آخر رجب، فإن مقتضى قاعدة الاشتغال بالنذر وجوب الانتظار إلى رجب الثاني وعدم الاكتفاء بصوم يوم شك مع عدم إحراز كونه من رجب

وكذا لو وجب القضاء أو الفدية بترك مثال التكليف بالمقيد، فإن مقتضى استصحاب عدم الإتيان به وجوبهم، إلا أن يحرز القيد الزماني، أو لم يكن القيد متعلقاً للتكليف، بل موضوعاً للحكم الشرعي التكليفي أو الوصفي، كالإفطار في نهار شهر رمضان الذي هو موضوع لوجوب تكفارة، فإنه لولا إحراز القيد الزماني لا مجال لترتيب الأثر في ذلك، كما لا يحفى فلا مجال للاستعلاء عن الاستصحاب المذكور.

هذا ما تيسر لنا الاطلاع عليه من كلامهم في المقام، وقد ظهر عدم بهوضه بدفع الإشكال.

ولعل الأولى أن يقال: إنه لا حقيقة صرفية الزمانية إلا وجود الحادث مقارناً للزمان، وليست هي كالظرفية المكينة مسببة رائدة على ذلك على احتمال الطرف على المطروف، ودحول المطروف في الطرف، الذي هو أمر حصفي زائد على وجودهما واقتربهما.

ولذا لا إشكال في أن تقييد الحادث بحصة من الزمان كالنهار أو الشهر لا يراد به كون المحصة المذكورة أوسع منه ومشتملة عليه، فإذا وجب إيقاع الصوم في النهار وجب استيعاب الصوم له ولا يكتفي بصوم ما عدا ظرفية، وإذا وجب إيقاع الصلاة في نصف النهار الثاني كفى البدء بها عند أول جزء منه، كما يكفي الانتهاء منها عند آخر جزء منه.

كما لا فرق عرفاً بين التقييد بالعوان الزماني بما يظهر في الظرفية، بمثل: صم في النهار، والتقييد بحديثه بما يقتضي محض المقارنة، بمثل قوله تعالى: ﴿وَكُلُوا وَاشْرَبُوا حَتَّى يَسِينَ لَكُمْ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ ثُمَّ أَتُمُوا الصَّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ﴾^(١)

ومما يشهد بذلك ما تقدم من تسامحهم على أن تقييد الحكم بالزمان لا يقتضي إلا إباطته به بمقادير التمهيد، من دون أن تؤخذ طرفيته له، مع ما أشرنا إليه من عدم الفرق بين الحكم ومتعلقه الذي هو فعل المكلف، وأنهما كسائر الحوادث الواقعة في الزمان.

وأما المقارنة الزمانية فليس لها ما يبراء في الخارج زائداً على اجتماع الطرفين في الوجود، وليست هي كالمقارنة المكانية مستزعة من نحو نسبة خاصة موقوفة على ملاحظة جهة خاصة غير الاجتماع في الوجود، ومن الظاهر أن الاجتماع في الوجود يحزر بالاستصحاب وغيره من أساليب التعدد وبالجملة. دليل التوقيت وإن كان متصفاً لطرفية الوقت للموقت، إلا أنه لا يراد به إلا محض التحديد وبيان الأمد الذي يقاربه الموقت، ولا يعترى إلا محض اجتماعهما في الوجود، المحرز بنصم الوجودان للأصل، من دون أن يحتاج إلى معنى رائد على ذلك يراد بالظرفية، ولا مجال لقياس ذلك بالطرفية المكابية التي هي مستزعة من أمر حقيقي زائد على وجود الطرفين قائم بهما لا يحزر بالأصل. فلاحظ.

بقي في المقام شيء، وهو أنه قد تصدى غير واحد لتوجيه الرجوع للاستصحاب بوجه آخر غير استصحاب بعض العوان الزماني يستعنى به عنه. والمذكور في كلماتهم وجوه

الأول: ما ذكره شيخنا الأعظم رحمته من أنتمسك بالاستصحاب الحكمي بعد تعدد الرجوع للاستصحاب الموصري، فيحزر وجوب الصوم أو الإمساك أو نحوهما، وإن لم يحزر الزمن الذي قيد به المتعلق.

وفيه. أولاً أن المستصحب إن كان هو التكليف بالمقيد بالوقت، فهو لا ينفع في إحراز انطباق المأني به عليه، بل لابد فيه من إحراز القيد الزماني. وأما ما ذكره بعض الأعظم رحمته في الدورة الأخيرة من درسه، من أن

المستصحب هو التكليف بجميع ما يعتبر فيه، ومنه خصوصية القيد، فهي مستصحبة في ضمن استصحاب الحكم.

فيندفع: بأن استصحاب التكليف على المقيد لا يحرز تحقق المقيد خارجاً، بل يدعو إليه. إلا أن يرجع إلى استصحاب الحكم والقيد معاً، فيأتي فيه ما سبق في استصحاب القيد الرماني.

وإن كان المستصحب هو التكليف بالمطلق المطلق على ما يشك في وجود القيد الرماني له، فهو غير متيقن سابقاً، كي ينتجه استصحابه، بل متيقن العدم.

نعم، قد يتحه ما ذكره رحمته على السامع العرفي في موضوع الاستصحاب، فيستصحب التكليف بالفعل في الجملة لا بسحو الإطلاق ولا القيد، بطير استصحاب التكليف بالواجب الارتباطي عند عدم بعض أجزائه لكن تكرر غير مرة أنه لا عرق بقلته

وثانياً، أنه لا يطرد في جميع الأحكام، إذ قد يتحلل العدم بين أجزاء الوقت، كوجوب الصوم في رمضان الذي يتحلل عدمه ليلاً، ووجوب صوم اليوم الثاني تكليف حادث لا محال لاستصحابه، كما عترف رحمته في الجملة. كما أنه لا يفي بجميع آثار الاستصحاب الموصوحي فهو لا يحرز وجوب الكفارة لو تناول المعطر ونحوه من آثار المقيد المترتبة عليه الحادثة بعد سبق عدمها.

الثاني: ما ذكره المحقق الحراساني رحمته من استصحاب وجود القيد بالفعل بمعاد كان الناقصة، فتستصحب مثلاً النهارية للأمسك، ويقال: كان الإمساك في النهار فهو كما كان ويحرر بذلك الامتثال به، كما تستصحب الطهارة للماء لإحراز الامتثال بالوضوء به

وفيه: - مع اختصاصه بما إذا كان الفعل أمراً مستمراً قد انصف بالقيد حين

حدوثه كالإمساك في النهار، دون ما لم يقع بعد، كالصلاة التي يراد إيقاعها ويشك في بقاء وقتها، وتناول المفطر الذي يراد إيقاعه مع الشك في بقاء النهار، أو وقع وانقطع، كالصوم عند الشك في بقاء رمضان - أن الاستصحاب المذكور لا يصح بالإضافة إلى الحصة الخاصة من العمل الاستمراري، كالإمساك الحاصل في الرمان المشكوك، لعدم الحالة السابقة له، وإنما يتجه بالإضافة إلى أصل الفعل بلحاظ وحدته الاعتبارية، بأن يلاحظ أمراً واحداً تطرؤه النهارية تارة والليلية أخرى، لا أنه قطع متباعدة بعضها ليلي وبعضها نهارى.

وهو موقوف على ملاحظة شارع لوحدة الاعتبارية المذكورة في مقام حمل الأثر. وهي خلاف ظاهر الأدلة، كما تقدم نظير ذلك في رد الوحه الثاني لاستصحاب الرمان الذي يشبهه هذا لوحه.

نعم، لو كان لسان الجعل هكذا بحسب الإمساك ما دام نهارياً، ثم ما ذكره، لكنه خلاف ظاهر الأدلة

الثالث: ما ذكره بعض الأعيان المحققين ^{عليهم السلام} من استصحاب وجود القيد للعمل تقديراً، فيقال: هذا الإمساك أو الأكل لو أتى به سابقاً لكان نهارياً فهو الآن كما كان، وهذا الصوم لو أتى به سابقاً لكان في رمضان فهو الآن كما كان.

وكأنه يرجع إلى الاستصحاب التعليقي، الذي هو محل إشكال، بل منع في القضايا الشرعية الجعلية - كما يأتي - فضلاً عن القضايا الخارجية الانتزاعية، كما في المقام، لوضوح أن كون الإمساك نهارياً أمر خارجي تكويني، والمحكم به بحسب التعليق انتزاعي، وليس الأمر لحقيقي لا الاتصاف به فعلاً.

الأمر الثاني: ما تعرض له غير واحد من أن استصحاب الشهر السابق وعدم الشهر اللاحق في يوم الشك لا يمنع في إحراز كون اليوم المذكور آخر الشهر السابق، ولا كون اليوم الآن أول الشهر اللاحق، ولا ما بعده من الأيام معنونة بعوانها العددي فيه، فاستصحاب بقاء رمضان يوم السبت لا يحرز كونه

آخره، ولا كون يوم الأحد أول شوال، أو يوم الاثنين ثانيه، وهكذا: فلا مجال لترتيب أحكام خصوصيات الأيام، كيوم عيد الفطر الذي هو أول شوال، ويوم عرفة الذي هو تاسع ذي الحجة، وغيرهما مما هو كثير جداً، ومبنى المشرعة على ترتيبه، لوضوح أن هذه عاوين وجودية، ليست من آثار المستصحب شرعاً، بل من لوازمه الخارجية، فلا تحرز إلا بقاء الأصل المثبت.

نعم، لو كانت العناوين المذكورة مركبة مفهوماً من بقاء الشهر السابق هي يوم الشك ووجود الشهر اللاحق بعده اتجه إحرارها، فمثلاً لو كان آخر رمضان هو اليوم الذي يكون منه وليس بعده مه يوم آخر اتجه إحراره يوم السبت باستصحاب بقاء رمضان فيه بضميمة البقيين بعدم وجود رمضان يوم الأحد.

كما أنه لو كان أول شوال هو اليوم الذي يوجد شوال فيه ولا يوجد قبله كان استصحاب بقاء رمضان وعدم وجود شوال يوم السبت محرراً لكون يوم الأحد أول شوال بضميمة البقيين بوجود شوال فيه، وكذا لو كان ثاني شوال هو اليوم الذي يوجد فيه شوال، ولا يوجد قبل يومين منه، وهكذا بقية الأيام.

لكن لا محال لدعوى ذلك، بل الطاهر أن العاوين المذكورة بسيطة مستزعة من نحو نسب خاصة لإجراء المركبات كالشهر والاسوع، وليست مركبة بالمحو المذكور.

ومن هنا تصدى غير واحد لتوجيه إحرار العاوين المذكورة..

وقد سبق من شيخنا الأعظم رحمته في المستثنى الأول من مستثنيات الأصل المثبت بقاء ذلك على الرجوع للأصل المثبت مع خفاء الواسطة كما سبق الإشكال في ذلك صغرى وكبرى.

ومثله ما ذكره بعض المشايخ المعاصرين رحمته من أن التلازم بين المستصحب وموضوع الأثر بعد من الوضوح لا يمكن معه التفكيك بينهما عرفاً في مقام التمسك.

توجيهه.

الثاني: ما ذكره بعض مشايخنا من أنه بعد مصي أن من ثاني يومي التردد في أول الشهر يقطع بتحقيق أول الشهر ويشك في انتهائه، لتردده بين الأول المنقضي واللاحق الباقي، فيستصحب وترتب أحكامه، وهكذا بقية أيام الشهر.

وفيه أولاً: أن ذلك لا ينهض إلا بإثبات أحكام محض وجود اليوم الأول، دون إثبات استيعابه لو فرض كونه مورداً للأثر، كوجوب الصوم أو استحبابه، لو صوح أن الصوم الواحد أو المتحجب هو المستوعب لليوم الأول، ومن الطاهر أن استصحاب اليوم الأول في ثاني يومي التردد لا يثبت كون صومه صوماً لتمام اليوم الأول، بعد احتمال تصاققه على أول يومي التردد.

كما لا ينهض بإثبات أحكام العناوين غير القابلة للمقاء، كما لو فرض استحباب الجلوس عند ظهر اليوم الأول في المسجد، فإن الظهر لا يحتمل فيه القاء، بل ليس في اليأس إلا التردد فيه بين هجري اليومين، وتحقق ظهر اليوم الثاني يعلم بتحقيقه سابقاً أو لاحقاً، من دون أن يشك في بقائه، كي يستصحب وثانياً: أنه لا محال للاستصحاب من الآن الأول من اليوم المذكور، لأن

الآن المذكور زمان للعلم بتحقيق اليوم الأول، لا زمان للمعلوم، وهو نفس اليوم الأول، الذي يراد استصحابه، بل هو متردد بين اليومين المعلوم انقضاء أحدهما وابتداء الآخر، فالعلم في الآن المذكور بوجود اليوم الأول ليس بمعنى العلم بفعالية وجوده في الآن المذكور، والشك في استمراره وامتداده بعده، بل بمعنى العلم بوجوده في الجملة إما سابقاً مع انقضائه، أو فعلاً حين الشك فيه.

واحتمال بقاء اليوم الأول في اليوم المذكور إما هو معنى احتمال انطباق اليوم المعلوم الوجود عليه، لا بمعنى احتمال مناداه إليه واستمراره فيه الذي هو موضع الاستصحاب.

وبعارة أخرى. يعتبر في الاستصحاب أن يكون هناك متيقن ومشكوك متحد معه ذاتاً، ومباين له زماناً، ومتصل به، ليكون بقاء له - كما تقدم - والمشكوك في المقام لا يعلم بمايته للمتيقن، بل لا يحتمل كونه بقاء له، بل يحتمل اتحاده معه، لتردد المتيقن بين اليومين، وفي مثل ذلك لا يجري الاستصحاب، إذ ليس معاده تعيين لمعلوم بالإحمال، بل التعدد ببقاء المعلوم واستمراره وطول أمده عند الشك فيه فلاحظ.

وثالثاً: أن فصل الليل بين يومي التردد موجب لكون المقام من تعاقب الحالتين المتضادتين مع العلم بتاريخ إحداهما والجهل بتاريخ الأخرى، وهي اليوم الأول في المقام، ويأتي في محله عدم حريان الاستصحاب في مجهولة التاريخ منهما إما ذاتاً، أو للمعارضة بالاستصحاب الجاري في معلومة التاريخ، وهو في المقام استصحاب عدم وجود اليوم الأول، للعلم به في الليلة المتوسطة الثالث: ما ذكره بعض الأفاضل من السادة المعاصرين ^{عليه السلام} من أن المستفاد من أدلة إباطة الصور والإفطار بالرؤية كون عدمها أمانة على تمامية الشهر وكونه ثلاثين يوماً، وكأنه مني على ما في كلماتهم من حجية الأمانة في لازم مؤداها، بخلاف الأصل

وفيه.. أولاً: أنه لا إشعار في النصوص المذكورة بأمانية عدم الرؤية على تمامية الشهر، بل المتيقن منها بصميمية ارتكاز كون الرؤية دليلاً على النقض أن الباء على التمامية مع عدمها لعدم الدليل على الخلاف، حيث يكون مقتضى الأصل الباء على البقاء، لما هو المعلوم من احتياج الأمانة إلى عناية زائدة لا إشعار في النصوص بها.

وثانياً. أنه تقدم إنكار عموم حجية الأمانة في لازم مؤداها، وأنها كالأصل تحتاج في ذلك إلى دليل خاص، فمع فرص عدم قيام الدليل على ذلك لا تنفع الأمانة في الحجية في لازم المؤدى، ومع قيام الدليل عليه لا يضر فيه كون

التعبد بمعاد الأصل. فاللزام بعد الاعتراف بكون المعاوين المذكورة ملازمة لمعاد التعبد هو النظر في عموم دليل التعبد لها أمانة كان أو أصلاً.

إذا عرفت هذا، فالدليل في المقام لا يحصر بعروض الاستصحاب، ليدهى اختصاصه بأحرار بقاء الشهر في يوم الشك، دون لوامه من خصوصيات الأيام للشهر اللاحق.

بل من الطاهر من ساء العرف والمنشعة كون الأصل في الشهر الهلالي التمامية، سحو تحرز جميع المعاوين المذكورة، لا خصوص بقاء الشهر، فتترتب آثار أول الشهر، وثانيه، وآخره ونحوها من خصوصيات أيامه ولياليه.

والمستفاد عرفاً من نصوص إناطة الصوم والإفطار بالرؤية الجري على ذلك، فهي واردة لبيان ما يخرج به عن مقتضى الأصل المذكور.

ولذا لا ريب عندهم في ترتيب أحكام العيد والحج وعاشوراء ونحوها من المواسم الدينية والمناسبات الشرعية، ولطرفة المنوطة بخصوصيات أيام الشهر، فهو من موارد الأصل الغنث التي دل الدليل عليها بالخصوص، وقد تقدم أنه أمر ممكن في نفسه، وهذا هو العمدة في المقام.

المقام الثاني في استصحاب الزماتيات

وهي التي يشك في بقائها مع فرض عدم الرجوع لاستصحاب الزمان فيها.

إما مع العلم بأخذه فيها مع عدم حريان الاستصحاب فيه، إما مع الشبهة الموضوعية، للشبهة المتقدمة في الأمر لأول من المقام السابق، أو لإجمال العنوان الرمائي وتردده بين ما هو مقطوع الروال ومقطوع البقاء، كتردد اليوم بين ما ينتهي سقوط القرص وما ينتهي بزوال الحمرة المشرقية، حيث يمتنع استصحابه بعد سقوط القرص، لما تقدم من عدم جريان الاستصحاب في المفهوم المردد.

وإما مع الشك في أخذه أو أخذ بعض ما يقع فيه من الحوادث فيها، لتردها بين الإطلاق المستلزم للاستمرار والتقييد المستلزم للانقطاع. ومنه ما إذا احتتمل كون القيد مأخوذاً بنحو تعدد المطلوب، حيث يحتمل معه كون أصل المطلوب مطلقاً باقياً بتعدد القيد، كما في موارد وجوب القضاء ولا إشكال عندهم في حريان الاستصحاب في نفس الموضوعات الخارجية لتمامية أركانه فيها، وإنما لإشكال في الأحكام القابلة للإطلاق والتقييد تكليفية كانت أو وصية.

وقد استشكل فيها من وجهين..

الأول: عدم اتحاد المتيقن مع المشكوك، لتباينهما، لأن المتيقن هو المقيد بالزمان المفروض انقضاؤه، بإثبات الحكم لما بعده نقل الحكم إلى موضوع آخر غير المتيقن، وليس هو من الاستصحابات في شيء.

ومن هنا رجع شيخنا الأعظم رحمته في توجيه الاستصحاب في المقام إلى ما جرى عليه في غير المقام من الاكتفاء بالتسامح العرفي في صدق البقاء، فما كان الزمان فيه بنظر العرف مقوماً للموضوع وفيداً فيه لا يجري فيه الاستصحاب، وما كان الزمان فيه غير مقوم له، بل كان صرفاً له يجري فيه الاستصحاب، وإن كان قد يشك في ذلك في بعض الموارد، فيبرم التأمل التام، فانه أعظم المزال في المقام.

ومنه يظهر أنه لا مجال لما متشككه بعض مشايخنا من عدم اختلاف التقييد والصرفية إلا بالعبار، ورجوع الطرية للتقييد، إذ لا بد في كل ما يؤخذ في الحكم أن يكون مأخوذاً قيداً فيه، إذ لا بد من دخله فيه ثبوتاً. لاندفاعه بأن تفرقه رحمته بينهما بلحاظ الطر العرفي التسامحي، لا الجعل الشرعي.

نعم، يقدم منا في تحقيق موضوع الاستصحاب أنه لا مجال للتحويل على التسامح العرفي فيه، بل يلزم إحراز البقاء الحقيقي للموضوع بعد الرجوع للأدلة في تعيينه وتحديده.

ويظهر الضابط المصحح لحرمان الاستصحاب هنا بملاحظة ما ذكرناه هناك

وحاصله: أن الموضوع المعروض للحكم إن كان حريئاً خارجياً - كالشوب المعروض للحاسة - امتنع تقييده بالزمان أو غيره، فلا بد من كون الزمان طرفاً محضاً له ولحكمه.

وإن كان كلياً - كعمل المكلف الموضوع للأحكام التكليفية والكليات الدمية كالدين والعمل المستأخر عنه - كان قابلاً للتقييد، فإن احتمل أو أحرر تقييده بالخصوصية الزمانية أو نحوها امتنع لاستصحاب، لعدم إحراز الموضوع وإن أحرز إطلاقه تعين كون خصوصية لمحتملة دحيلة في الحكم،

ويكون الزمان ظرفاً له - كما في موارد الشك في الرفع - فيشك في استمرار الحكم مع إحراز الموضوع، فلا مانع من جريان الاستصحاب في الحكم. ومن الظاهر أنه لا مجال لذلك في الأحكام التكليفية بناءً على ما ذكره شيخنا الأعظم رحمته من رجوع جميع بقود إلى المادة التي هي متعلق الحكم لا للهيئة، ومن ثم ينحصر معنى الاستصحاب فيها على التسامح العرفي، كما تقدم منه.

لكن المعنى المذكور في غير محله وانتحقيق إمكان تقييد الهيئة، فالمتعين ما ذكرنا من التفصيل.

وربما يشير إليه ما في كلام المحقق الحراساني رحمته من عرض التقييد راجعاً للموضوع، والطرفية راجعة للحكم ودعوى أنه لا بد من رجوع الطرفية لتقييد، نظير ما تقدم من بعض مشايخنا.

مدفوعة بأن ذلك إنما يتم في بقود الموضوع والمتعلق، وأما في نفس الحكم المتيقن في المقام فطرفية الرمد له أعم من تقييده به، لأن التقييد مستلزم لانتفائه بانتفاء القيد، فلا يحتمل معه لبقاء بدونه، بخلاف طرفيته له، إذ يحتمل معها بقاءه بعده، ولذا كان للقسضية اشراطية مفهوم، دون الطرفية.

إن قلت: احتمال دخل الخصوصية في حكم مستلزم لاحتمال تقييده به، فكيف يستصحب بعدها؟ لأن الحكم المقيد لا يقبل الاستصحاب والمطلق غير متيقن من أول الأمر.

قلت: الإطلاق والتقييد إنما يحتمل في الكبريات الشرعية المتصمة للأحكام الكلية، وهي لا تستصحب إلا مع الشك في السمع - على كلام يأتي في محله - ولو استصحب تعين استصحابه على الوجه المتيقن عليه من إطلاق أو تقييد.

أما المستصحب في المقام فهو الحكم الفعلي، وهو حكم جزئي شخصي لا يقبل الإطلاق والتقييد، بل كل خصوصية تؤخذ في الكرى الشرعية تكون صلة له لا يضر عدم إحرازها بوحدة المقومة للاستمرار الذي يحوز بالاستصحاب.

إن قلت: تقييد الحكم مانع من إطلاق الموضوع، بل لابد من احتصاصه بحصة من الذات مقارنة لوجود القيد - وهو في المقام الزمان - ولو بسحو نتيجة التقييد، فلا يتحد مع فاقده.

قلت: تقييد الحكم إما يمع من الإطلاق اراجع إلى ملاحظة الذات سارية في تمام الأفراد حتى العاقد لنقد، بحيث يكون فقد القيد ملحوظاً للمتكلم، ولا يمنع من ملاحظة الماهية بنفسها وحدودها الذاتية بسحو تنطق قهراً على جميع الأفراد ومنها العاقد للقيد، بل هذا هو المتعين، وهو كاف في وحدة الموضوع المعبرة في الاستصحاب.

وأما ما ذكره المحقق الخراساني من أن البرهان وإن كان ظرفاً للحكم لابد أن يكون من قبود الموضوع، لكونه دخیلاً في ما هو مناط الحكم، فبدفعه أن المراد بالموضوع الذي يعتبر اتحاداً في استصحاب هو المعروض للحكم ويحمل الحكم عليه، لا كل ما هو اندخيل في الحكم وإن كان من سنخ العلة، لدخله في مناطه، كما تقدم في محث موضوع الاستصحاب.

الوجه الثاني: ما عن العاقل السراقي في المباح، وبسب لبعض الأخباريين من معارضة استصحاب التكليف المتيقن باستصحاب عدمه الأزلي في الحصة المشكوكة من الزمان، لأن المتيقن إما هو وجود التكليف في الجمعه مردداً بين الاستمرار والانقطاع، قد لإصافه إلى الزمان الثاني المشكوك يحتمل استمرار عدم التكليف الأزلي الثالث قبل الجعل، فيستصحب، ويعارض به استصحاب التكليف من زمان ليفين إلى زمان الشك المذكور.

وقد دفعه شيخنا الأعظم رحمته بأنه مع التقييد لا يجري الاستصحاب الوجودي، لمباينة العقيد بالخصوصية لما قد لها، فالباقيين بثبوت الحكم للأول لا يصحح استصحابه لثاني، بل يجري فيه الاستصحاب العدمي لا غير. ومع الظرفية لا يجري الاستصحاب العدمي، لانحرام العدم الأزلي بثبوت حكم للماهية في الزمان المتيقن، فلا معارض للاستصحاب الوجودي.

وحيث كان معنى ما ذكره رحمته على أن المناط في الظرفية على النظر العرفي، والا لمقتضى النظر الدقي التقييد لا غير، به المحقق الخراساني رحمته على أنه لا محال للجمع بين النظريين، كي يجري الاستصحاب الوجودي بلحاظ الظرفية التي هي مقتضى النظر العرفي، والعدمي بلحاظ التقييد الذي هو مقتضى النظر الدقي، ويتعارض الاستصحابان.

وقد تقدم في محث موضوع الاستصحاب توضيح امتناع الجمع بين النظريين.

أما بناء على ما ذكرنا من عدم التعويل على التسامح العرفي، وأن الفرق بين الظرفية والتقييد ثبوتي، فلا موقع لاحتمال الجمع بين النظريين. كما لا يحصى

هذا، ولكن بعض مشايخنا أصر على تحقق المعارضة، وشيّد ما ذكره التراقي.

وعمد ما ذكره من الوجه: أن لحكم في الزمن الثاني المشكوك بقاؤه فيه وإن فرض اتحاد المشكوك فيه مع المتيقن موضوعاً، يسحو يجري فيه استصحابه، إلا أنه لما كان حادثاً ناعاً للجعل الشرعي مسبوقاً بالعدم الأزلي قبل التشريع يجري استصحاب عدمه، فيتعارض الاستصحابان.

ويظهر حاله مما تقدم، فإن حريان الاستصحاب الوجودي موقوف على عدم دحل الزمان في موضوع الحكم، إما لامتناع تقييده لكونه جزئياً خارجياً -

كالثوب الذي يكون موضوعاً للنجاسة - أو مع إمكان تقييده لكونه كلياً، لكن ثبت من الخارج أنه أريد به الماهية غير المقيدة بالخصوصية الزمانية، المنطبقة على فاقدها.

وحينئذ إن أريد باستصحاب لعدم الأزلي استصحاب عدم ثبوت الحكم للذات المحفوظة في كلا الزمانين، فالمفروض العلم بانتقاص عدم المذكور ثبوت الحكم للذات المذكورة في الزمان الأول، لاتحاد الوجود والعدم المذكورين موضوعاً ومحمولاً، الذي هو المعيار في انتقاص أحدهما بالآخر.

ومجرد بقاء الشك في عدم في الزمان الثاني مع اليقين بالوجود في الزمان الأول لا ينافي النقص المذكور، لأن كل حادث يشك في استمراره كذلك وعليه فالعدم في الزمان الثاني لو كان متحققاً واقعاً ليس بقاء لعدم الأزلي المفروض، ليمكن إحراره باستصحابه، بل هو طارئ ناقض للوجود المفروض انتقاص عدم الأزلي به، والاستصحاب يعنيه.

وإن أريد باستصحاب عدم الأزلي استصحاب عدم ثبوت الحكم للذات المقيدة بالزمان الثاني، فلا مانع من حريانه دتاً، لظهور مباينته للحكم المتيقن سابقاً الثالث للذات المطلقة، لاختلاف متعلقهما، فلا يعم انتقاص عدم المذكور بالحكم المتيقن.

إلا أنه - مع عدم حريانه لو لم يقبل لمتعلق التقييد، كالثوب الذي تتعلق به النجاسة - لا يعارض الاستصحاب الوجودي لمذكور ولا ينافيه، لأن عدم ثبوت الحكم للماهية المقيدة بخصوصيتها لا ينافي ثبوته للماهية بما لها من مفهوم عام ينطبق قهراً على الماهية المقيدة المذكورة.

فيجري كلا الاستصحابين، ويكون العمل على الوجودي مسهماً، لأن اللامقتضي لا يصلح لمزاحمة المقضي، فمثلاً استصحاب عدم وجود الجلوس الحاصل بعد الروال بخصوصيته وإن اقتضى عدم لزوم الاتيان به، إلا أنه لا ينافي

الإتيان به لاستصحاب وجوب مطلق الجلوس المنطبق عليه قهراً، لأن الاستصحاب العدمي يرجع لتعبد بعدم المقتضي له من الحيثية الخاصة، فلا ينافي التعبد بالمقتضي له من الحيثية الأخرى، كما لا يخفى.

هذا، ويظهر منه في مطاوي كلماته التمسك في المقام باستصحاب عدم الجعل للمحكم في الزمان الثاني، ومعارضته للاستصحاب الوجودي المفروض بدعوى: أن الجعل بالإضافة إلى زمان الشك حادث مسوق بالعدم الأزلي قبل التشريع، فيستصحب لعدم المذكور بعده، فيقال، لم يكن وجوب الجلوس بعد الزوال مجعولاً بلحاط حال ما قبل التشريع، فهو غير مجعول بعده، ولم تكن بحاسة الماء بعد زوال تغيره مجعولة آنذاك، فهي غير مجعولة، فيعارض بذلك الاستصحاب الوجودي.

وليه.. أولاً، أن الأثر العملي إنما يترتب على المجعولات الشرعية، دون جعلها، كما هو مقتضى تعقيب الآثار الشرعية بفعل الصاوين الاعتبارية كالزوجية والرقية والطهارة والسجاسة، بل لو لم يكن الأثر للمجعول - تكليفاً كان أو وصفاً - كان جعله لغواً بعد كونه اعتبارياً محضاً لا يصح لجعله إلا ترتب الأثر عليه وعليه لا يجري استصحاب عدم الجعل إلا بناء على الأصل المثبت. ودعوى: أن الجعل عين المجعول حقيقة أو عرفاً، وليس اختلافهما إلا بالاعتبار.

مدفوعة: بأن الاختلاف بينهما حقيقي، كاختلاف الإيجاد والموجود، فإن الجعل أمر حقيقي من مقولة الفعل، والمجعول أمر اعتباري مبين له ناشئ منه، كما أن الإيجاد من مقولة الفعل، ولموجود من مقولة أخرى، عرض أو جوهر. ومثلها دعوى: أن توقف الحكم العملي للمجعول على الجعل كتوقفه على موضوعه، فكما يصح استصحاب الموضوع أو عدمه، لإحراز ترتب حكمه أو عدمه، كذلك يصح استصحاب عدم الجعل لإحراز عدم

الحكم المجعول.

لاندفاعها. بأن إحراز الأصل الجاري في الموضوع لحكمه إنما هو لكون التلازم بينهما شرعياً، ولذا يكون حاكماً على الأصل الجاري في الحكم، بخلاف التلازم بين الجعل والمجعول، فإنه عقلي، ولذا اعترف بعدم حكومته على الأصل الجاري فيه، فالتمسك به فيه مني على الأصل المثبت.

وثانياً: أن المراد بالجعل إن كان هو الجعل الكبروي المطلق على وجود الموضوع، فهو ليس مورداً للأثر، لا بعينه ولا بمجموله، كما يأتي في مبحث الاستصحاب التعليقي إن شاء الله تعالى.

وإن كان هو الجعل الفعلي الناجع لفعية الموضوع، فهو قابل للاستمرار تبعاً لاستمرار الموضوع، فمع فرض عدم أحد الرمان قيداً في الموضوع أكثراً له، بل هو ظرف محض للحكم يتعين كونه ظرفاً للجعل أيضاً، فيجزي استصحاب الجعل، لا استصحاب عدمه، بطريق ما تقدم في الجواب عن استصحاب عدم الأركلي بالإضافة إلى نفس الحكم.

وثالثاً: أنه ينتقض في الموضوعات الخارجية، كعدالة زيد وبياض الثوب، حيث يدعى حيد حريان استصحاب عدم جعلها تكويناً في زمان الشك يلحاط اليقين به من الأزل، ويعارض استصحابها الوجودي، مع تصريحه بانفراد الأصل الوجودي بالحريان فيها. فلاحظ.

ثم إنه صرح بعموم ما ذكره لنشك في النسخ والشك في الموضوع

الخارجي.

والأول مني على كون النسخ راجعاً إلى قصور جعل الحكم عن شمول زمان النسخ رأساً، وهو محل كلام يأتي في مبحث استصحاب أحكام الشرايع السابقة إن شاء الله تعالى، وعلى أن المراد بعدم الجعل ما يعم الجعل الكبروي. والثاني مبني على كون المراد بعدم نجعل ما يعم الجعل الفعلي الخاص

التابع لفعلية الموضوع، لعرص عدم الشك في جعل الكبرى وعدم كون إحرازها دخیلاً في إحراز الصغرى.

هذا كله ما تصممه تقرير درسه في كتاب (مبانی الاستنطاق)، أما تقريره الآخر في (مصباح الأصول) فقد ادعى فيه المعارضة في خصوص صورة الشك في سعة المحمول، كما لو احتمل طهارة الماء المتعمر بزوال تعمره، أو حل وطء الحائض بطهرها قبل اغتسالها.

وصرح بانفراد الاستصحاب الوجودي بالجريان مع الشك في المسخ، وفي الشبهة الموضوعية، وإن كان طاهر ببعض فقرات كلامه أن الجاري في الشبهات الموضوعية هو الاستصحاب الموضوعي، لا الحكمي، فيخرج عن محل الكلام.

ولم يذكر استصحاب العدم الأولي بالإضافة إلى نفس الحكم المحمول، وإنما اقتصر على استصحاب العدم الأولي في نفس الجعل وعارض به الاستصحاب الوجودي مع الشك في سعة المجموع.

وكان مراده بالجعل هو الجعل الكبرى الذي لا أثر لاستصحابه بالإضافة إلى الشبهة الموضوعية، ولا مجال له مع الشك في المسخ بناءً على عموم الجعل الأول لزمان الشك، وأن المسخ رفع للحكم بعد ثبوته، ولا يرجع لانتفاء أمده.

نعم، عرفت الإشكال في استصحاب عدم الجعل

ثم إنه قد استثنى في التقرير لأول الأحكام الترحيضية كالإباحة، بدعوى: عدم جريان استصحاب العدم الأولي فيها، لأن الأشياء قبل الشريعة كانت مطلقة غير ممنوعة، كما عليه سيرة الناس بمضادة شرعاً بقوله تعالى: ﴿وَمَا نَهَاكُم عَنْهُ﴾ وقوله ﷺ: «اسكتوا عما سكنت الله عنه»، وقوله ﷺ: «ما حجب الله علمه عن العباد فهو موضوع عنهم»، ونحوها.

ويشكل. بأن عدم احتياج الترحيص للبيان لا يجعله أزلياً، كي يستصحب

بنفسه، ولا يستصحب عدمه، لأن عدم المنع قبل التشريع ومن الأزل لا يرجع للترخيص الذي هو حكم شرعي.

وأشكل من ذلك ما تضمنه التقرير لثبي من اختصاص المعارضة بالأحكام الإلزامية، فإن مقتضى الجمود عليه عدم تأني المعارضة في الحكم الاقتضائي غير الإلزامي، كالاستصحاب والكره.

وهو كما ترى لعدم الرب في نعيها لتشريع وعدم كونها أزيلية. فلو تم ما ذكره من المعارضة لجرى في جميع الأحكام الخمسة. غاية الأمر أنه بعد تساقط الاستصحابين في الترخيص بحري استصحاب عدم المنع الشرعي الأولي، وهو كاف في السعة عقلاً وإن لم يحرر الترخيص. ومن ثم استدل به على البراءة، كما سبق في محله.

ومثله ما في التقرير المذكور من عدم المعارضة في استصحاب الطهارة من الحدث، لأنها بطير الإباحة لا تحتاج إلى الجعل، بل الأشياء كلها على الطهارة ما لم تعتبر نجاسة فيها شرعاً، وكذا الطهارة من الحدث لو فرض الشك في انتفاصها بمثل المذبي، لأن النقص هو المحتاج إلى الجعل، بل استصحاب عدم جعل المذبي ناقصاً موافق لاستصحاب الطهارة.

لاندفاعه: بوضوح أن الطهارة بقسميها حكم شرعي مجعول كالنجاسة، وعدم احتياج الطهارة الخشية للبيان، موافقته للأصل لا يستلزم كونها أزيلية. وكون النقص محتاجاً للبيان لا ينافي كون بقاء الطهارة بحكم شرعي مجعول. وإلا فأكثر الأحكام الوضعية من الملكية والزوجية والنجاسة مبنية على البقاء ونقضها محتاج للجعل والبيان.

واستصحاب عدم جعل المذبي ناقصاً مثبت، لأن ترتب بقاء الطهارة على عدم جعل الشيء ناقصاً ليس شرعياً، بل حرجي. مع أنه لو تم كان حاكماً على استصحاب الطهارة، لأنه سببي.

وكذا الحال في ما تضمنه تقريره الأول من أن الأحكام الوضعية بنفسها لا توجب الكلفة ولا السعة، وإنما توجههم باعتبار الأحكام التكليفية المترتبة عليها، فكل حكم وضعي يوجب الكلفة يكون الاستصحاب الوجودي فيه معارضاً بالاستصحاب العدمي، وكل حكم وضعي يوجب السعة لا يكون الاستصحاب الوجودي فيه معارضاً بشي.

إذ فيه: أنه إن رجع إلى عدم المعارضة في نفس الحكم الوضعي المستوجب للسعة توجه عليه ما تقدم من عدم كون الأحكام المذكورة أرلية كيف والحكم الواحد قد يوجب سعة من جهة والكلفة من جهة أخرى، كالملكية الموجهة لجوار تصرف لملك في المملوك ووجوب الحج عليه.

وإن رجع إلى أنه بعد سقوط الاستصحاب في الحكم الوضعي بالمعارضة بحري في الأحكام الترخيفية المترتبة عليه من دون معارض، أشكل: بأن السعة قد لا تكون مجرى للاستصحاب الوجودي، لمحالقتها للأصل، كما لو شك في طهارة الثوب، فاندشت في قاعدة الاشتغال بالصلاة عدم أجزاء الصلاة به ما لم تحرز طهارته.

فالإنصاف، أن ما ذكره من معارضة لاستصحاب الوجودي بالعدمي غير ظاهر في نفسه، ولا بلحاظ الخصوصيات التي بناها عليه، وراد الأمر إشكالاً تدافع التقريرين في بيانه ملاحظ، والله سبحانه وتعالى ولي العصمة والتوفيق.

الفصل السادس

في استصحاب الحكم لو احتتمل نسخه

تعرض غير واحد للكلام في استصحاب أحكام الشرايع السابقة بسحو
يظهر من بعضهم المفروغية عن حرمان الاستصحاب في حكم هذه الشريعة لو
احتتمل نسخه. بل عن المحدث الاسترادي أنه من الضروريات.

لكن الذي سفي عنه من الضروريات هو الساء على عدم النسخ
واستمرار الحكم وإن لم يكن من جهة الاستصحاب، إذ حرمان الاستصحاب في
ذلك مورد للكلام.

ونوصيح حاله يتني على الكلام في حقيقة النسخ، فينبغي الكلام فيه
بإيجار يناسب المقام، لأنه بالمبادي اتني تذكر في مقدمة العلم أسب.

وقد ذكرنا في محله أنه وإن تردد في كلام غير واحد أن النسخ تخصيص
في الأزمان، فيكون مخالفاً لأصالة العموم ونظهور، إلا أنه لا مجال للبناء على
ذلك.

كيف وقد يختص الحكم المسوخ بواقعة واحدة لا استمرار لها، كأمر
إبراهيم ^{عليه السلام} بذيح ولده، وقد لا يكون له دليل لمظي قابل لأصالة العموم، بأن
يكون دليله لبياً، أو لفظياً نصاً في العموم، بل كثيراً ما يلزم تخصيص الأكثر، لقلة
أمد بقاء الحكم بالإضافة إلى زمان السح، نى غير ذلك، مما لا مجال معه
لإرجاع النسخ للتخصيص.

وقد يدعى مخالفة النسخ لأصالة الجهة في الحكم المسوخ، لرجوعه إلى كون الحكم المنسوخ من أصله أو باستمراره صورياً حقيقياً، لعدم كونه ناشئاً عن ملك في متعلقه، إذ مع فرض لملك بمنع نسخ الحكم، ومع عدمه يمتنع جعل حكم حقيقي إلا لخطأ الحكم في تحيل ثبوته، ومع وضوح امتناع الخطأ على الشارع لا بد من كون الحكم، نمجول صورياً حالياً عن المصلحة في المتعلق وإن كان هناك مصلحة في نفس عمله من متحان أو نحوه، وهو خلاف أصالة الجهة في الكلام المعول عليه في كل مقام لكن أصالة الجهة محتصة بالأدلة السطحية، وقد يكون دليل الحكم الذي يطرؤه النسخ لبياً.

مع أننا ذكرنا في محله أن كون الحكم حالياً عن الملك في المتعلق لا ينافي أصالة الجهة ولا يحمله ضرورة، لأن أصالة الجهة إما تهض بإسبات كون الكلام مسوقاً لبيان المراد الحدي الحقيقي لا بداع آخر من هزل أو خوف أو نحوه مما لا يصلح لإحداث الداعي للعمل، ولا تقتضي صدور الحكم عن ملك في متعلقه.

كما أن المعيار في كون الحكم حقيقياً صالحاً لإحداث الداعي للعمل صدوره بداعي جعل السبل - الذي هو نحو من الاعتبار من المحاكم حبيب المؤنة عليه - وإن لم يكن عن ملك في المتعلق.

ولرؤم صدور الحكم عن ملك فيه أو في متعلقه مما يحكم به العقل تنزيهاً للمولى عن العبث، ولا دخل لظهور الكلام ولا لأصالة الجهة به، ولذا لا تسقط أصالة الظهور أو الجهة في الكلام بوجوب عدم تعرض الحكم للنسخ ولم يعلم وقته.

ومن هنا كان التحقيق أن الحكم المسوخ كغيره حقيقي جدي صادر بداعي جعل السبل وإن لم يكن عن ملك في المتعلق، بل عن مصلحة في نفس

جعله كسهولة البيان، أو الامتحان، أو غيرهما.

وليس النسخ إلا رفعاً للحكم بعد ثبوته، نظير الإبراء من الدين بعد انشغال الدمة به، وفسخ العقد بعد نفوذه، ولا يهض الكلام بنفيه لا بمقتضى أصالة العموم والظهور فيه، ولا بمقتضى أصالة الجهة. فلا بد من وجه آخر للبناء على بقاء الحكم عند الشك في نسخه.

وقد يوجه بأنه مقتضى الاستصحاب، كما تقدم.

ويشكل: بأنه إن كان المراد استصحاب عدم السح، يلحظ أنه أمر حادث مسبق بالعدم، فهو مثبت، لأن ترتب بقاء بحكم على عدم نسخه كترتب حدوثه على جعله وارتفاعه على نسخه ليس شرعياً، بل خارجي

وإن أريد استصحاب نفس الحكم يلحظ اليقين به سابقاً تبعاً لليقين بحمله والشك في بقاءه تبعاً للشك في نسخه. فهو قليل العائدة، لأنه إنما ينفع في الوقائع التي فرض فيها فعلية الحكم المتيقن قبل احتمال نسخه، كما لو احتمل نسخ الحكم بنجاسة الميتة في فرض وجود ميتة قد عدم بفعلية الحكم بنجاستها للقطع بعدم نسخ الحكم المذكور حين طرأ الموت عليها، أو احتمل نسخ الحكم بوجوب الصلاة بعد العلم بفعليته، للعلم بعدم نسخه حين اجتماع شرائطه من البلوغ والوقت وغيرهما

وأما بالإضافة إلى الوقائع التي لم يتيقن فيها بفعلية الحكم، لاحتمال طرؤه النسخ قبل تمامية شرائطه، فلا مجال لاستصحاب الحكم، لعدم اليقين به سابقاً، بل المتيقن عدمه ولو لعدم تمامية موضوعه وشروطه، فيكون هو المستصحب.

ودعوى: أن جريان استصحاب الحكم في الوقائع التي تمت فيها شرائطه وعلم بفعليته مستتبع للبناء على ثبوته في الوقائع الأخرى بعد تمامية الشرائط فيها، للقطع باتحاد الوقائع في الحكم.

مدفوعة: بأن اتحاد الوقائع لمي الحكم راجع إلى التلازم بين أحكامها الواقعية، ومن الظاهر أن الاستصحاب - كغيره من الأصول - لا يهض بآثبات لازم مجراء، كي يكون حريانه في بعض الوقائع كامياً في إحراز الحكم في الوقائع الأخرى بعد عدم تمامية موضوع الاستصحاب فيها.

نعم، لو ثبت النلارم بينها في بحكم حتى في معام الطاهر، بحيث يكون إحرار الحكم في بعضها لتامة موضوع التعبد الطاهري فيه مستلزماً لإحرازه في الباقي وإن لم يتم فيه موضوع تعبد فيه، انجاء الباء على ثبوت الحكم في الجميع وإن اختص حريان الاستصحاب بعضها لكن لا محال لدعوى ذلك، لعدم الدليل عليه.

على أن الدعوى المذكورة لو تمت لزم سقوط الاستصحاب بالمعارضة،
لوصوح أنه كما كان مقتضى الاستصحاب في الوقائع التي سقت لمعلنة الحكم
فيها هو ثبوت الحكم المحتمل بسببه، كذلك مقتضاه في الوقائع الأخرى عدم
ثبوته، وليس إشراك الثابتة مع الأولى في ثبوته بأولى من إشراك الأولى مع الثابتة
في عدمه.

هذا، ولا يخفى أن أصل الإشكال يبتني على أن الحكم بمجرد إيشائه
كبروياً قبل فعليته بفعلية موضوعه ليس له ما يبراه حقيقي مورد للأثر صالح
للاستصحاب، وهو الذي وقع الكلام فيه بينهم، وعليه يبتني الكلام في المقام
وفي الاستصحاب التعليقي وغيرهما.

ومن ثم ينبغي الكلام في ذلك مستمداً منه تعالى العون والتسديد...
 فاعلم: أنه قد تصدى غير واحد لتقريب جريان الاستصحاب بوجوه
 ذكرت في الاستصحاب التعليق حادثة في المقام بتحرير يناسبه..

الأول: ما أشار إليه شيخنا الأعظم رحمته من استصحاب نفس السببية والملازمة بين الموضوع والحكم، ولله نحواً من التحقق وإن لم يوجد

طرفاها، نظير ما قيل من أن صدق الشرطية لا يتوقف على صدق طرفيها وفيه: أن السببية والملازمة ونحوهما - بل جميع الأحكام الوضعية على مختارته ^١ - مترعة من ترتب الأحكام على موضوعاتها، وليس لها حقائق وراء ذلك. ومجرد وجود منشأ انتزاعها لا يصحح استصحابها بأنفسها.

وأما ما ذكره بعض الأعيان المحققين ^٢ من أنه يكفي كون المستصحب مما أمر رفعه ووضع به الشارع ولو توسط منشأ انتزاعه.

فهو - لو تم - لا ينفع في المقام، إذ ليس معنى كون السببية ونحوها انتزاعية أن لها واقعا مسأ عن منشأ انتزاعها. لذي هو بيد الشارع، نظير الوجوب الغيري التابع للوجوب النفسي المحمول به، بل المراد أنه لا حقيقة ولا واقع لها في قبال منشأ انتزاعها، وأن التعبير عنها مني على ملاحظة منشأ انتزاعها بنحو يوهم وجود واقع لها.

على أنه لو فرض أن لها لحقائق مجمولة فليست هي موضوع للعمل إلا بتوسط لازمها، وهو فعلية الحكم تبعاً لمعية موضوعه، ومن الطاهر أن التلازم بينهما ليس شرعياً، بل حارحياً، فيكون الأصل الحارحياً فيها مثبتاً

نعم، لو كان المدعى ترتب العمل عليها نفسها لا بتوسط ترتب الحكم وفعليته اتجه استصحابها لكن لا يرض من أحد الالتزام بذلك

الثاني: ما يظهر من بعض لأعيان محققين ^٣ في مبحث الواجب المشروط، فإنه مع اعترافه برجوع شرط نهية ذكر أن مفاد الكبرى الشرعية بحسب ظهورها اللفظي وإن كان هو إنطاة لأحكام بالقيود والموضوع بوجودهما الخارجى المستلزم لعدم فعلية الحكم إلا بفعلية موضوعه وشرطه في الخارج، إلا أنه لابد من رفع اليد عن هذا الظهور ونسريتها على الإنطاة بوجود الموضوع والقيود دهنأ في فرض الأمر ولحافظه.

لأن الأحكام التكليفية منتزعة من تعنى الإرادة والكراهة التشريعتين

بأفعال المكلفين المبرزتين بالخطاب، وحيث كان موطن الإرادة والكراهة - كغيرهما من الأمور النفسية، كالحب والبغض - ليس هو الخارج بل الدهن، امتنع اشتراطهما بالأمور الخارجية، ولزم كون الشرط لهما هو لحاظ الموضوع والشرط، لأن مبادي وجود كل شيء من سح وجوده، فإن كان ذهباً كانت ذهنية، وإن كان خارجياً كانت خارجية.

وحيث كان لحاظ الشرط والموضوع فعلياً كان الحكم فعلياً، غايته أن إناطته بلحاظ الشرط والموضوع موجبة لعدم محركته عقلاً إلا بفعليتهما في الخارج، فالوجود الخارجي ليس شرطاً في فعلية الحكم بل في محركته عقلاً، كالعلم به.

وقد تعرض لذلك في المحنة في مبحث الاستصحاب التعليقي، وخصه بالأحكام التكليفية، لسانه على استعراضها من الإرادة والكراهة التشريعتين، وليست من الجعليات الاعتبارية.

أما الأحكام الوضعية المتقومة بالجس والاعتبار فلا مانع من دعوى إناطتها بوجود الموضوع خارجاً، على عرار القضايا الحقيقية، فلا تكون فعلية إلا في ظرف فعلية موضوعاتها، ولا بد من توجيه الاستصحاب التعليقي فيها من طريق آخر، وقد اعتمد فيها على الوجه السابق، الذي عرفت حاله

أقول: حديث السنية إنما يقتضي كون إرادة المولى الحاصلة حين الخطاب بالكبرى مسببة تكويناً عن لحاظ الموضوع، كما هي مسبة عن لحاظ الملاك والمصلحة الداعية للخطاب ونحو ذلك من متعلق التكليف وغيره، وهو الحال في الأحكام الوضعية الجعلية، لأن الاعتبار لما كان مبنياً على الادعاء الذي هو أمر ذهني، فهو مسبب تكويناً عما هو من نسخه من لحاظ الموضوع والمصلحة ونحوهما، فلا وجه للفرق بين الأحكام التكليفية والوضعية من هذه الجهة.

لكن هذا لا يقتضي كون الأمر المنوط به بحسب قصد الأمر وجعله هو لحاظ الموضوع، كيف والحفاظ وسيلة وآية للملحوظ، فلا يكون طرفاً للاتاطة، بل ليس طرفها إلا الملحوظ الاستقلالي، وهو الموضوع بوجوده الخارجي الذي هو موطن الغرض ومحط الأثر.

فالحفاظ شرط تكويني لتحقيق الإرادة المقارنة للخطاب بالكبرى التكليفية، ولانشاء الكبرى الجعلية الاعتبارية، والملحوظ بوجوده الخارجي شرط شرعي للنسبة العثية والزحرية الانشائية، كما هو شرط للاعتبار الانشائي، فيكون شرطاً في فعلية الحكم استكبري والوضعي تبعاً لذلك، كما هو مقتضى الظاهر الذي اعترف به ^١

فحديث السخية لا يباقي الطهور لمذكور، كي يلزم رفع اليد به عنه، وتكلف تنزيل المحطات على إناطة الحكم الشرعي بالوجود للحفاظي، أو إناطة المحركة العقلية - لا نفس الحكم الشرعي - بالوجود الخارجي، بل كيف، يمكن رفع اليد عن مثل هذا الطهور الارتكاري لعام يمثل هذا الوجه المسي على نحو من الاجتهاد، بل لو فرض النامي بينهما ككثيثة في مقابل البدئية

والى ما ذكرنا يرجع ما قبل من أن الحفاظ شرط للجعل، والملحوظ بوجوده الخارجي شرط للمجعل، وهو الحكم، فبقية لا وجود للحكم.

وأما دعوى: أن الجعل عين المجعل، وليس الفرق بينهما إلا اعتبارياً. فقد تقدم معها عند الكلام في استصحاب عدم الجعل في أواخر الفصل السابق.

ثم إن المنوط بالوجود الخارجي ليس هو الإرادة الحاصلة حين الخطاب، لأن الإرادة المذكورة فعلية خارجية لا نفس لإناطة لا بالوجود الخارجي ولا الذهني، بل النسبة العثية والزحرية الكاشفة عن الحكم التكليفي، أو النسبة العملية المسوقة للحكم الوضعي، فهي تدل على إناطة الأحكام وعدم فعليتها

إلا بفعلية الموضوع والشرط، كما ذكرنا.

وهو لا ينافي انتزاع لأحكام لتكليفية من الإرادة والكراهة التشريعتين، إذ ليس المراد بهما ما يقارن الخطاب بالكبرى السابق على فعلية الموضوع والشرط والمقارن للمحافظتهما بل الإرادة والكراهة الفعليتان التابعتان لفعلية الموضوع وتامة ملاكه، المستكشفتان بالخطاب المذكور، فالخطاب كما يدل على إناطة الحكم يدل على إناطة مشأ، تراعه وعدم فعليته إلا بفعلية ما أنيط به، وليس الخطاب بالكبرى التعليقية إلا لبيان الضابط العام في حصول الإرادة وحصول الأحكام تنعها

أما سيدنا الأعظم رحمه الله فقد أصر على ما ذكره شيخه المذكور من أن الحكم منوط بوجود الشرط لحاطاً، لا بخارجاً، وذكر أن الوجود الفرصي هو الذي يكون موضوع الإرادة والكراهة وغيرهما، لأنها لا تتعلق بالخارج، إذ قد لا يكون للمستعمل فيه وجود خارجي، ولأن الوجود الخارجي في الإرادة والكراهة ملازم لسقوطهما، لا مقوم لهما، بل موضوع هذه الأمور نفس الوجود الدخالي الذي يرى خارجياً غير ملتزم إلى كونه لحاطياً، فهو فإن فيه فناء الحاكي في المحكي.

ويظهر منه في مبحث الاستصحاب التعليقي عدم اختصاص ذلك بالأحكام التكليفية.

ويقتضيه - أيضاً - ما ذكره في وجهه من امتناع التفكيك بين الجعل والمجعل، وأنه أوضح فساداً من التفكيك بين العلة والمعلول، لأن الجعل عين المجعل حقيقة، وإنما يختلف معه اعتباراً

ويظهر الإشكال فيه مما تقدم من أن متعلق الإرادة والكراهة وطرف الإباطة ليس إلا الملحوظ الاستقلالي، وهو الوجود الخارجي، والملاحظ شرط في تعلقها به.

وفرصه قابلاً في الملحوظ فناء الحاكي في المحكي أولى بتفصيل ما ذكره منه بتأييده.

ومعنى تعلق الإرادة والكراهة بالوجود الخارجي ليس هو عروضهما عليه عروض البياض على الجسم، كي يستحيل تحققه دون موضوعه، بل نحو من التعلق راجع إلى داعوية الإرادة إليه واقتضائها لتحقيقه، ودافعية الكراهة له واقتضائها لعدمه، فلا ينافي كون تحققه ظروفاً لسقوطهما، لكونه رافعاً لموضوع اقتضائهما.

على أن ذلك محتص بمتعلق الإرادة والكراهة الذي هو المأمور به والممهي به، ولا يجري في شروطهما التي هي شروط التكيف، والتي يكون وجودها الخارجي ظرف ثبوته لا سقوطه.

وأما حديث التمكن بين الجعل والمجعل، فقد ذكرنا آنفاً أن الجعل مبين للمجعل وليس عنه.

كما أن المتك عن الجعل الإنشائي في المقام لما كان هو الحكم الشرعي الذي هو موضوع الإطاعة والمعصية فلا يرم التمكن بين الجعل والمجعل حقيقة.

ونوصح ذلك أن للأمر الإنشائي وجوداً ادعائياً استعمالياً تابعاً لإشائها الذي هو فعل المنشئ غير متك عنه، لأنه علة التامة، وهو في المقام الطلب التعليقي في التكليفات والمصمرون الإنشائي التعليقي في الجمعيات، لأن المضامين التعليقية المبينة على الإطاعة كسائر النسب لها نحو من الوجود قائم بها، إلا أنها ليست عين الحكم الشرعي - تنكبي أو الوصعي - ليمتنع انفكاكه عن الجعل، بل هي كاشعة عنه وحملة عليه، فلا محذور في انفكاكها عنه، فالنسبة البعثية أو الزجرية التعليقية تكشف عن فعلية الإرادة أو الكراهة التشريعية تبعاً لفعلية ما علفت عليه السببة، وحيث كانت منشأاً لتراجع الحكم كان الحكم

مستكشفاً بالسبب المذكورة على النحو المذكور، كما أن السبب التعليقية في الجعليات تكشف عن فعلية اعتبار الشرع الأقدس للأمر الإنشائي تبعاً لفعلية ما علق عليه أو تكون من سح المعد لتحقيق الأمر الاعتباري بنظر العقلاء وتعام علته بتحقيق ما علق عليه، فلا يعتبر عندهم إلا حينئذٍ، ولعل هذا هو الأظهر.

فهو نظير انعكاس المسببات لتوليدية عن أسبابها الاختيارية لتوسط الأسباب غير الاختيارية بينها، فالإحراق الذي هو فعل الإنسان ليس إلا إلقاء الثوب في النار، والاحتراق قد ينفث عنه برمان يتوقف عليه تأثير النار فيه، وليس هذا في الحقيقة من انعكاس جعل عن المجهول، وإن أوهمه.

الثالث. ما يظهر من بعض أعيان المحققين ^(١) في مبحث الاستصحاب التعلقي، ولعله هو مراده من التوجه السابق، وإن لم يساعد عليه ما قرر به كلامه وحاصله: أن الأحكام التكليفية المستفادة من الكبريات الشرعية لا تنترع من إرادة شريعة فعلية، تبعاً لقضية الموضوع والشرط، كي لا يكون لها واقع قبل فعليتهما، بل من الإرادة التشريعية المسببة على الإباطة، الحاصلة حين الخطاب بالكبرى، بوضوح أن المحط بالكرى لابد أن يقارن بحوا من توجه نفس المولى للمراد والمكروه مبنياً على إرادته منوطاً بموضوعه وشرطه، وإن كان المنوط به هو الوجود الخارجي، لا للحاطي، وحيث كانت الإرادة المذكورة فعلية كان الحكم المنترع منها فعياً، وليس أثر الإباطة إلا توقف محركة التكليف عقلاً على فعلية الموضوع والشرط ووجودهما في الخارج، من دون أن يكون التكليف منوطاً بهما.

وبهذا يختلف التكليف المشروط الذي هو معاد الكبريات عن التكليف المطلق مسجاً، لانتزاع الثاني من الإرادة التشريعية المطلقة الحاصلة حين الخطاب به، تبعاً لفعلية موضوعه وتعام ما هو الدحيل في ملاكه، كما يختلف

عنه أثراً، لعملية محركته عقلاً، بمحرد الخطأ به

وفيه: أن المرتكزات العرفية ولعقلانية قاصية باتحاد الواجب المشروط والمطلق سنخاً وانشاعهما معاً عن الإرادة الفعلية الحاصلة حين فعلية تمام ما هو الدخيل في ملاك التكليف.

ولذا لو فرض التغات الحاكم المخاطب بالكبرى التعليقية للمصغري حين فعليتها لم يجد من نفسه إلا ما يجده حين لخطاب بالحكم الفعلي المطلق لو التفت إليه رأساً من دون أن يسبق منه الالتفات لكبراء، بل قد يؤكد الخطاب الكبروي بالخطاب الحاص في مورد فعلية تكليف، ولا يكون منه ذلك إرشاداً بسبب فعلية محركية التكليف التعليقي، ولا تدلاً في سنخ للتكليف

ولذا كان المرتكز انحلال الحكم الكبروي إلى أحكام فعلية متعددة بعدد الموضوعات الفعلية، مع وضوح أن الإرادة المقارنة للخطاب بالكبرى لا تقلل الانحلال بنفسها، وإنما التعدد في الإرادة الخاصة الفعلية، تبعاً لتعدد الموضوعات الفعلية، فلو تم ما ذكره لم يكن هناك إلا تكليف واحد، نتعدد مظاهر إطااعته ومعصيته، لصلوحه لمحركية عقلاً بفعلية ما أنيط به خارجاً، ولا يصح إضافة التكليف المذكور لموضوعات الخارجية، لعدم كونها موضوعاً للإرادة المذكورة، بل ليس موضوعها إلا العنوان الكلي، فلا يصح أن يقال: هذا الحمر حرام، فيجب اجتنابه عقلاً، لا بتأويل راجع إلى حرمة عنوان الخمر، فيجب عقلاً إطااعتها باجتناب الخمر الخارجي

بل كيف ينتزع التكليف الشرعي الذي هو موضوع الاطاعة والمعصية عقلاً من الإرادة المذكورة؟ مع أنها قد تحصل قل حصول مكلف به قابل للخطاب، بأن يكون الموط به هو وجود المكلف، مع وضوح أن التكليف ارتكاراً نحو سبة بين المكلف والمكلف والمكلف به متقومة بأطرافها.

على أن ذلك هو ظاهر الكبرى الشرعية بلحاظ ما تقدم من ظهورها في

إناطة النسبة البعثية والرجحية بوحود الشرط خارجاً، إذ حيث كانت النسبة المذكورة هي المبرر للتكليف كـ طاهرها إناطة التكليف بذلك أيضاً، كما يكون طاهر النسبة المطلقة إطلاق تكليف، وحيث كان الموجود حين وعود الشرط خارجاً هو الإرادة الفعلية كـ التكليف مترعاً منها، لا من الإرادة المقارنة للخطاب بالكبرى.

وبالجملة: التأمل في المرتكرات العقلانية التي يشي عليها تحديد التكليف ثبوتاً وبيانه إثباتاً يوجب وضوح كون التكليف مترعاً من الإرادة والكراهة الفعليتين التامتين لمعبه لموضوع خارجاً، فلا يكون التكليف فعلياً إلا حيث، من دون فرق بين التكليف المصق الذي يحاطب به حين فعلية موضوعه والمشرط الذي يحاطب به قس فعليته نحو الكرى المتعلقة الموصولة بالموضوع والشرط، وليست الإرادة الحاصلة حين الخطاب بالكبرى إلا لازماً من لوازم مبادئ تحقق الإرادة الفعلية، دون أن تكون منشأ لانتزاع التكليف، وإنما هي حجة على تعيين موارد الإرادات الفعلية التي يترع منها التكليف وضبطها.

إن قلت: إذا كان منشأ انتزاع لتكليف هو الإرادة الفعلية، لا التعليفية لرم عدم تحقق التكليف لو غفل المولى عن تحقق الشرط أو الموضوع حين فعليتهما، لعدم تحقق منشأ انتزاعه، وهو الإرادة الفعلية حيث.

قلت: هذا كاشف عن انتزاع الحكم من ملاك المحبوبة أو المعوضية، المستتبع لهما بمحرد الالتفات إليه، وإن لم يتحققا بسبب العملة، فإذ كانت الكرى صالحة لبيان الملاك المذكور كانت صالحة لبيان التكليف بالنحو المستتبع لحكم العقل بوجوب الطاعة.

وهذا جارٍ على مدعى الخصم أيضاً، إذ قد يغفل المولى عن الكرى، فلا تكون الإرادة المستتبعة بها فعلية حين معية الموضوع والشرط، مع وضوح أن

محركة التكليف ووجوب إطاعته نزع لفعليته، ولا يكفي في فعلية التكليف سبق تحقق شيئاً انتزاعه مع ارتفاعه رأساً، بل لابد من تحققه حيه.

بل التحقيق: أن موضوع وجوب لأصاعة عقلاً ليس خصوص التكليف المنتزع من الإرادة والكراهة أو ملاكهما في صرف إقرار المولى له ببيان منه، بل يكفي الملاك المذكور، ولو مع عفة المولى عنه رأساً، أو عجزه عن بانه بإقرار التكليف، لو فرض اطلاع المكلف عليه من غير طريق المولى ولذا يجب عقلاً بملاك وجوب امتثال التكليف مثل دفع لصرر عن المولى أو عمن يهيم أمره، وإن عقل المولى عن توحهه إليه، أو عجز عن بيان التكليف به، وإن لم يتترع التكليف بنظر العقلاء حينئذ.

هذا كله بناء على اسراع التكليف من لإرادة وانكراهة أو ملاكهما، أما بناءً على كونه من الاعتبارات فيجري فيه ما تقدم عند الكلام في محدود التفكيك بين العمل والمعمول، من أن العمل الكبروي ليس تمام العنة للأمر الاعتباري، بل هو مقدمة إعدادية له، وسام عفته حرفاً بفعلية ما على عليه، فلا وجود له قبله حتى يستصحب.

ومن جميع ما تقدم ظهر أن السحح إنما يكون رفعاً للحكم الكبروي الذي هو مقدمة إعدادية للحكم الوضعي الفعلي، وكشف عن الحكم التكليفي، بناءً على انتزاعه عن الإرادة.

أما بالإضافة إلى الحكم الفعلي الحقيقي الذي هو مورد العمل فلا يكون رفعاً له إلا إذا كان بعد فعليته وتامة موضوعه، وأما قبل ذلك فهو دفع ثبوتاً أو إثباتاً.

الرابع: ما قد يظهر من المحقق الخراساني رحمته أن الاستصحاب لما كان متضمناً للحكم بالبقاء كان متحماً لدلالة الدليل لو فرض إحمال أمد الحكم فيه، فالجمع بين الدليل الدال على الثبوت والاستصحاب يقتضي البقاء على البقاء،

كما لو كان هناك دليل آخر متمم للدليل الثبوت وحاكم ببقاء مضمونه، وهو لا يخلو عن إجمال، لأنه إن كان المراد أنه شارح للمراد من دليل الثبوت ومبين لأمد مضمونه، فهو يكون حاكماً عليه. فهو ممنوع جداً، لامتناع شرح الاستصحاب لمعاد الدليل بعد احتلاهما منجاً، لأن معاد الدليل الحكم الواقعي، ومعاد الاستصحاب هو الحكم الظاهري وإن كان المراد أنه يتضمن لتعبد الظاهري ببقاء مضمون الدليل. فهو موقوف على تمامية أركانه بالإضافة إلى مضمون الدليل، وهو القضية الكبرى وقد سبق الاشكال في ذلك بعدم كون المضمون المذكور حكماً معيلاً مورداً للعمل.

الخامس. أن فعلية الحكم لشخصي الذي هو مورد للعمل كما تتوقف على تحقق موضوعه تتوقف على وجود كراه، وكما كان استصحاب الموضوع كائناً في إحراز الحكم الشخصي بصيغة إحراز الكبرى فليكن استصحاب الكبرى كائناً في إحراره بصيغة إحراز الموضوع.

وليه: أن توقف الحكم الشخصي على الكبرى ليس ثبوتياً، لكونها أحد جزئي علته، بل إثباتي لاحتلالها إلى أحكام متعددة بعدد أفراد العنوان المأخوذ فيها، فكل فرد موضوع للحكم، فمع إحراز موضوعية الفرد بسبب إحراز الكبرى يتجه إحراز حكمه تبعاً لإحرازه بالأصل، بصيغة ما تقدم من ملازمة التعبد بالموضوع للتعبد بحكمه عرفاً.

أما مع احتمال نسخ الحكم لكروي المستلزم لخروج الفرد عن كونه موضوعاً للحكم فلا أثر لاستصحاب الكبرى، لعدم دخلها بمسها في الحكم الشخصي، وليست هي موضوعاً للعمل، كما لا مجال لاستصحاب الحكم، لليقين بعدمه قبل تحقق موضوعه، ولا لاستصحاب موضوعية الموضوع وسببته، لما تقدم من كونها انتزاعية غير مجعولة.

بقي شيء، وهو أنه لو تم حريان الاستصحاب عند الشك في النسخ
بالإضافة إلى الوقائع المتجددة فقد يدعى معارضته باستصحاب الأحكام
المضادة لها الثابتة قبل تجدد موضوعاتها، كما ذكرنا نظير ذلك في الاستصحاب
التعليقي، فانه يشارك المقام في أكثر جهات لكلام.

فكما يجري استصحاب نجاسة الميتة لاثبات نجاسة الحيوان الخاص
عند موته، يجري استصحاب طهارته الثابتة به حين حياته، فلا فائدة في حريان
الاستصحاب المذكور.

وقد تصدى غير واحد للتخلص من محذور المعارضة في المقام. ولهم
في ذلك مسالك..

الأول: أن استصحاب الحكم الفعلي المصاد لا يجري في نفسه، كي
يعارض استصحاب الحكم الكلي الكبروي المنوط
وقد وجه ذلك شيخنا الاستاذ ^{عليه السلام} في باب من القسم الثالث لاستصحاب
الكلي، وذلك لأن الحكم المصاد كان قبل احتمال النسخ معي بوحود موضوع
الحكم المحتمل النسخ بنحو يقطع بارتفاعه بعده، واحتمال بقاء الحكم المذكور
إنما هو لاحتمال تجدد فرد آخر له، وهو المطلق، فلطهارة المتينة للحيوان
قبل طروء احتمال النسخ إنما هي الطهارة المعينة بالموت، وهي معلومة الارتفاع
به أو بالنسخ، واحتمال بقاء كلي الطهارة - بعد الموت واحتمال النسخ - إنما هو
لاحتمال حدوث الطهارة المطلقة بدلاً عن الطهارة المغيبة، لنسخ الحكم بنجاسة
الموت.

وفيه: أن الإطلاق والتفريد إنما ينصرون في الحكم الكلي الكبروي الذي
هو مصموم الخطاب أما الحكم الشخصي الفعلي فهو لا يقبل الإطلاق ولا
التفريد، فتبدل حال الحكم الكبروي من التفريد إلى الإطلاق لا يوجب تبدل
العرد ليكون استصحابه من القسم المذكور، بل المحتمل بقاؤه بشخصه، فيكون

من القسم الأول لاستصحاب الكني، أو من استصحاب الفرد.

على أنه لو سلم تبدل الفرد في المقام، فالمستصحب ليس هو الحكم الثابت قبل احتمال السح، كيف وقد لا يكون للموضوع وجود حيثئذ، بل هو الحكم الثابت بعده، قبل تحدد موضوع الحكم المحتمل نسخه - كالموت في المثال - لأن الاستصحاب ابقاء للمستصحب من آخر أزمنة اليقين بدلاً من أولها، والحكم حيثئذ مردد بين المنفى المقطوع الارتفاع والمطلق المقطوع البقاء، فيكون من القسم الثاني، لا ثالث.

الثاني. أن استصحاب الحكم العقلي العصاد وإن كان جارياً في نفسه، إلا أنه محكوم لاستصحاب الحكم تكروي المنوط

وقد ادعى ذلك شيوخنا الأعظم ^{عليهم السلام} من دون أن يوضح الوجه في الحكومة، وقربها من تأخره بوجوه

أولها ما ذكره بعض الأعظم ^{عليهم السلام} من أن الحكمين الفعليين - كالطهارة والحجاسة والحلية والحرمة - وإن كانا متضادين من دون ترتب بينهما فوجود أحدهما ملازم لعدم الآخر، والأصوب العملية لا تثبت اللوارج العقلية، إلا أن هذا فيما إذا لم يكن التعبد بأحد الضدين بنفسه مقتضياً للتعبد بعدم الآخر، كما في المقام، إذ لا معنى للتعبد بحدوث الحجاسة والحرمة المنوطتين إلا التعبد بفعليتهما حين وجود ما يبطئانه، والعاء احتمال الحية والطهارة المضادتين لهما حيثئذ الذي هو موضوع استصحابهما، وإلا لغي استصحاب الحكم المنوط.

فالترتب بين المستصحبين بدي هو ملاك الحكومة لم يستفد من دليل خارج - كالترتب بين الحكم والموضوع - بل من نفس دليل الأصل الحاكم، إذ لو لا حكومته كان لاغياً.

وفيه: أن هذا لا يجرح عن لأصل مثبت، فإن التعبد بالضد لا يقتضي

التعبد بعدم ضده إلا للتلازم بينهما خارجاً من دون ترتب شرعي، بل ولا عقلي بينهما، كما به لذلك المحقق الحراسيني في هامش الكفاية وليس نفي الحكم المصاد باستصحاب الحكم الكروي بأولى من نفي فعلية الحكم الكروي باستصحاب الحكم لمصاد، إذ لا معنى للتعبد بالحكم المصاد إلا إلغاء احتمال تجدد ضده تبعاً لتحديد موضوعه، بعين التقريب الذي ذكره.

نعم، لو كان أحد الاستصحابين مستنداً من دليل خاص به لزم البقاء على صحته في اللزم المذكور، فإراً عن محدود لغوته، فيكشف عن إلغاء عموم الاستصحاب بالإضافة إلى الصد، فلا يعرصه، لأنه أحص

أما حيث كان كل منهما مستنداً من عموم الاستصحاب فليس إعماله بالإضافة إلى أحدهما بأولى من إعماله بالإضافة إلى الآخر، بل يقصر في كل منهما عن إثبات لازم مجراه، لما تقدم.

ثانيها. ما ذكره بعض الأعيان المحققين في أن الشك في بقاء الحكم الفعلي المصاد ناشئ من الشك في بقاء الموضوع المتجدد - كالموت في المثال - غاية له بسبب الشك في مسح الحكم الكروي المعروض، فاستصحاب كونه غاية له قاصر بارتفاعه بحدوثه

والشك في بقاء طهارة الحيوان بعد موته ناشئ من الشك في بقاء الموت غاية للطهارة كما كان سابقاً قبل احتمال لمسح، فيستصحب له ذلك وهو مني على جريان استصحاب معائية التي هي كالشرطية والسببية وبحوهما منتزعة غير مجعونة، وقد سبق الكلام في ذلك.

ثالثها. أن الحكم الفعلي المصاد حكم أولي ثابت للذات بما هي، والحكم الكروي المشكوك السخ ثانوي ثابت لها بما أنها واجدة لخصوصية رائدة. كالموت في المثال، وكما يكون الحكم لثانوي حاكماً على الأولي لو كانا

واقعيين ثابتين بالعلم أو الدليل الاحتشادي كذلك يكون حاكماً عليه لو كانا طاهريين محررين بالأصل، كما في المقام. وقد ذكر ذلك شيخنا الاستاذ ^{عليه السلام} وذكر أنه محتاج لشيء من التأمل

والظاهر أن التأمل قصير بادفعه، لأن التحاكم ليس بين المحكم الأولي والثانوي لذاتيهما، بل بين دليليهما لاحتشادييهما في طرف اجتماعهما مورداً. بتقريب: أن دليل المحكم الورد على الدات بعوانها الأولي وإن كان طاهراً في المحكم المعلي مطلقاً، إلا أنه يتعين عرفاً تزيده بقربنة دليل المحكم الوارد على الدات بعوان راند عليها على عدم كونه فعلياً في مورده، بل كونه اقتضائياً، وليس الفعلي إلا المحكم الآخر، وبهذا يتربع هوان الأولي والثانوي للحكمين المذكورين كما كانت الحكومة من وجوه لجمع بين الأدلة في مقام الإثبات. أما الحكمان المدلولان للدليلين فلا معنى للتحكام سهما بنفسهما ثبوتاً بل ليس الثالث في مورد الاجتماع إلا أحدهما، وهو الثانوي، لكون موضوعه بمقتضى الجمع المذكورة عملة تامة له، بخلاف موضوع الأولي فانه مقتضى لا يؤثر مع وجود المانع.

ولا مجال لجريان ذلك في الاستصحابيين، لأن مقتضى كل منهما أن المحكم المستصحب فعلي في ظرف الشك، كما كان فعلياً في ظرف اليقين، وانقلاب أحدهما إلى حكم اقتضائي مرتفع ينافي استصحابه، فيتعارض الاستصحابان.

الثالث: أن استصحاب المحكم المصاد لا يساقي استصحاب المحكم المحتمل النسخ ولا يعارضه، كما ذكره المحقق الخراساني.

وتقريبه في المقام: أن موضوع الحكم الكبرى الذي يحتمل نسخه كما يباط به الحكم المذكور كذلك يكون عاية لكبرى الحكم المصاد الثابت قبل فعلية الموضوع، لاستحالة إطلاقه معه، فكما تكون الجاسة منوطة بالموت

تكون الطهارة مغيية به، ومن الظاهر أنه لا تنافي بين الطهارة المغيية بالموت والنجاسة المنوطة به، وإنما المماضي للنجاسة المنوطة بالموت هو الطهارة المطلقة، وليست هي مستصحبة، لعدم اليقين بها سابقاً، بل المتيقن عدمها، وليس الثابت سابقاً إلا الطهارة المعينة، ومستصحابها لا يعارض استصحاب النجاسة المنوطة، بل يجتمعان، كما كانتا سابقاً معلومتين معاً

وحيث كما كان استصحاب نجاسة المروضة بالموت مقتضياً لفعلية النجاسة وحدوثها بسببه، يكون استصحاب الطهارة لمعية بالموت مقتضياً لارتفاعها بعده، وكما لا يعارض بين استصحابي لطهارة المعية والنجاسة المنوطة، لا تعارض بين مقتضاهما، وهو فعلية نجاسة وارتفاع لطهارة بالموت

وبعبارة أخرى، استصحاب الحكم المفيد يقتضي التبعيد بالحكم على لقيده على محور تقييده به، فإذا كان بغير قيد شرطي للحكم كان مقتضياً لوجوده، وإذا كان عاية له كان مقتضياً لعدمه، فالموت في مقام شرط للنجاسة وعاية للطهارة المستصحبتين، فلا بد من حدوث نجاسة وارتفاع لطهارة بسببه

وبهذا لا يحتاج لدعوى حكومة استصحاب الحكم الموصوف على استصحاب الحكم الفعلي المصادق، كما سبكه شيخنا الأعظم، وتقدم تقريره بوجوه تقدم الإشكال فيها، لأن استصحاب الحكم الفعلي محكوم لاستصحاب الحكم المعيني، كما كان استصحاب الحكم المنوط حاكماً على استصحاب عدم فعليته، حيث لم يحتمل أحد معارضة استصحاب نجاسة الميتة باستصحاب عدم نجاسة الحيوان.

نعم، يبقى الإشكال في وجه إحرار وجود الحكم الفعلي أو ارتفاعه تبعاً لاستصحاب الحكم الكروي الموصوف أو معيني، مع وضوح تباينهما وعدم الترتب بينهما لا شرعاً ولا عقلاً، بل بينهما محض التلازم خارجاً، فلا يحرر

بالاستصحاب، فضلاً عن حكومته على الاستصحاب الجاري في الحكم الفعلي العدمي أو الوجودي.

وهذا لا يختص بحديث المعارضة، بل يجري في أصل استصحاب الحكم الكبروي المنوط، الذي هو محل الكلام، إذ يشكل التمسك باستصحاب الحكم الكبروي المنوط حتى بالإضافة إلى استصحاب عدم فعليه حكمه، فكما يعارض استصحاب نجاسة لعينة باستصحاب طهارة الحيوان الثابتة في حياته، يعارض باستصحاب عدم نجاسته

بل ترتب فعلة النجاسة على لاستصحاب المذكور مع قطع النظر عن معارضته بعد فرض عدم الترتب، لشرعي بهما مورد للإشكال وقد دفع ذلك في الكفاية بأنه قضية نحو ثبوت الحكم، كان مدليه أو مدليل الاستصحاب.

فإن أراد أن نفس المصنفون المستصحب مقتضى لذلك، إذ لا معنى للتعدد بالقضية المبوطة أو المعينة إلا التبعيد بعملية الحكم بالحو المذكور، سواء كان التبعيد بالدليل أم بالأصل، والأكان التبعيد بهما لاغياً، لعدم الأثر له بدون ذلك، فهو إنما ينفع لو كان دليل التبعيد بالقضية المبوطة أو المغيبة وأردأ فيهما بالخصوص، حيث يدل بدلالة الاقتضاء على ذلك، دفعاً لمحدور لعويته، أما حيث كان الدليل فيهما عموم الاستصحاب، الذي فرض عدم نهوضه سائيات الدوارم غير الشرعية فيمكن دفع محدودور لعوية التبعيد بهما بحمل العموم على غيرهما مما لا يحتاج فيه للمعينة المذكورة.

وإن أراد أن اللارم المذكور ون كان عقلياً، إلا أنه لازم لما هو الأعم من الوجود الواقعي والظاهري لمعلوم، كما هو ظاهره في حاشية الرسائل. أشكال بما هو المعلوم من أن فعلة الحكم واقعاً إنما تلزم بقاء الكبرى الشرعية وعدم نسخها واقعاً، وثبوت الكبرى ظاهراً إنما يقتضي البناء على

العملية طاهراً، فلاند من عموم دليل انتفاء ظاهري بالكبرى للارمها المذكور، وهو يتم في الدليل الاجتهادي، دون الاستصحاب وبحوه من الأصول.

وأما ما في حاشية الرسائل من قياس ذلك بوجوب المقدمة وحرمة الضد، حيث يكون موضوع الملازمة فيهما لأعم من الوجود الواقعي والظاهري. فهو ممنوع في المقيس عليه، فضلاً عن المقيس، كما تقدم في المستثنى الثالث من مستثنيات الأصل المثلث، وذكر هناك أنه ربما يكون منشأ البناء عليهما هو أن ملاك التلارم فيهما كما يقتضي التلارم بينهما ثبوتاً يقتضي بينهما إثباتاً. سحوى يكون التعدد بالملروم مستثناً لتعدد باللارم، ولا طريق لدعوى ذلك هنا.

ومن هنا أشكل الأمر في أصل جريان استصحاب الكبريات الشرعية، مصاباً إلى الاشكال السابق، وإلى حديث المعارضة الذي هو محل الكلام هنا والذي ينبغي أن يقال: لا مجال لبيان على جعل الأحكام الكبرى والعملية معاً، لتعوية أحد العملين والاستثناء به عن الآخر، لوصوح عدم الترتب بينهما، الراجع إلى أحد أحدهما في موضوع الآخر، كي يكون جعل المتقدم لتفقيح موضوع المتأخر، نظير الأحكام الوضعية والتكليفية المترتبة عليها، حيث يكون جعل الأولى لتفقيح موضوع لثنية، وإنما بينهما محصل التلارم الخارجي، الراجع إلى استحالة انفكاك جعل الكبرى عن فعنية حكمها في ظرف تحقق موضوعه، فلاند من الاكتفاء بجعل واحد.

وحينئذ إن كان موضوع الأثر العملي هو الكبرى كانت هي المجمولة لا غيره، ولم يكن الحكم العملي إلا انتزاعياً راجعاً إلى بلوغ الحكم مرتبة الباعثية والمحركة العقلية، من دون أن يكون مورداً للجعل الشرعي زائداً على جعل الكبرى.

وعليه ينبغي الوجه الثاني والثالث المتقدمان لتوجيه جريان استصحاب

الحكم الكروي.

كما يمنع استصحاب الحكم الفعلي للروم كون المستصحب هو المجعول الذي يكون مورداً للعمل ومحطاً لمعرض، فلا معارض لاستصحاب الحكم الكروي، بل يتعين العمل عليه لا غير.

كما يتوجه عليه السوء على سلوع الحكم مرتبة الفعلية تبعاً لفعلية موضوعه، لأن بلوع الحكم المرتبة مذكورة ليس لارماً خارجياً للمستصحب، بل هو راجع إلى حكم العقل بوضوح الحكم مرتبة الاطاعة والعمل، الذي هو كأصل حكمه بوجوب الاطاعة مما يترتب على استصحاب الحكم وغيره من طرق إحرازه، ولا يعتبر فيه العلم الواحداني به، نظير ما ذكره المحقق الحراساني رحمته الله في توجيه الترتيب المذكور

وإن كان موضوع الأثر فعلي هو الحكم الفعلي كان هو المجعول، وحرى استصحابه.

وهذا هو الظاهر، كما تقدم في رد الوجه الثاني والثالث.

ولا يخفى أن بقية الوجوه المتقدمة لتوجيه حريان الاستصحاب عند الشك في نسخ الحكم الكروي وإن لم تواف ذلك إلا أنها مبنية على حريان الاستصحاب بوجه حاكم على استصحاب لحكم الفعلي، لأن المستصحب في الوجه الأول هو السببية، وهي في مرتبة العلة للحكم الفعلي، وفي الوجه الرابع هو الكرى نفسها بلحاظ شرح الاستصحاب لحال الجعل، فيكون حاكماً على دليله الحاكم على استصحاب لحكم فعلي، وفي الخامس هو الكرى أيضاً بلحاظ توقف الحكم الفعلي عليها كتوقفه على موضوعه.

وبالجملة: مبنى حريان الاستصحاب مع الشك في بقاء الحكم الكروي إما على عدم حريان الاستصحاب في لحكم الفعلي، لعدم كونه مجعولاً ولا مورداً للأثر، أو على حكومته عليه، فلا مجال لمعارض معارضته له. كما لا مجال

لفرض كون إثبات الفعلية به مبتنية على الأصل المثبت.

هذا كله في الاستصحاب، وقد تقدم قلة فائدته، لعدم جريانه في الوقائع المتجددة، وعليه فالمرجع المهم في المقام هو أصالة عدم النسخ، وهي أصل قائم بنفسه لا يبتني على الاستصحاب، وكذا يجري مع الشك في نسخ كبرى الاستصحاب.

والوجه فيها بناء العقلاء عليها في أمور معاشهم ومعادهم، لا ببناء الأمور التشريعية قابلية كانت أو شخصية على بقاء ما لم ترفع، ولا لاضطراب نظم التشريع، لعدم الصاط لاحتمال النسخ. فقد يتوجه المكلف له، فيتوقف عن العمل بالحكم، ولا يتوجه به المشرع، كي ينصدي لرفعه، بل قد لا يتسنى له رفعه لو توجه له، فيفوت العرص من التشريع. وأدى نظر في سيرة العقلاء الارتكارية في القواسم الوضعية الديوية، وإشريعيات هدية - على اختلاف الأديان - يوجب وصوح ذلك، سحوا لا يحتاج إلى تكثير الشواهد وإقامة البرهان.

وكفى بهذه السيرة حجة بعد وضوح كونها ارتكارية عامة لم يثبت الردع عنها، بل يعلم بامضاء الشارع لها وحرية على مقتضاها بملاحظة اتفاق العلماء قولاً وعملاً وسيرة المشرعة بما هم أهل دين على ذلك من دون أن يبتني ذلك على الاستصحاب، لعدم توجهم للاستدلال به إلا في العصور المتأخرة. هذا كله في احتمال نسخ الحكم بما هو من غير نظر لخصوصيات الأحكام..

وربما يدعى خصوصية أحكام شريعتنا المظهرة، أو أحكام اشرايع السابقة في ذلك.

أما أحكام شريعتنا فقد يدعى استعناؤها عن أصالة عدم النسخ والاستصحاب بالحديث المشهور: «حلال محمد حلال إلى يوم القيامة، وحرامه حرام إلى يوم القيامة» فإن مقتضى عموم عدم نسخ جميع الأحكام، وثبوت

النسخ في الجملة لا ينافي حججه في مورد الشك.

لكن لا يبعد حمله - بقريته لمفروغية عن وقوع النسخ، وإباء لسانه عن التخصيص - على إرادة عدم نسخ أحكام هذه الشريعة بشريعة أخرى، فهو لبيان استمرار الشريعة، لأنها حاتمة الشرائع، وصاحبها ﷺ خاتم الأنبياء، فلا ينافي نسخ أحكامها بها. والأمر سهل

وأما أحكام الشرائع السابقة فقد وقع لكلام بينهم في جواز البناء عليها والتعبد بها عند الشك في بقائها في هذه الشريعة، كما يجوز في أحكام هذه الشريعة، إما للاستصحاب أو لأصالة عدم السح، بل سبق أن عنوان البحث في كلامهم مختص بذلك.

والذي ينبغي أن يقال: أما الاستصحاب فقد سبق قلة الفائدة فيه، لعدم تمامية أركانه بالإضافة إلى الوقائع المتجددة ولو عسر النظر عن ذلك لجري في المقام، كما يجري في غيره من موارد الشك في السح.

وأما أصالة عدم النسخ والظاهر عدم المنع من الرجوع إليها.

وقد يدعى خصوصية المقام بما يجمع من الرجوع للاستصحاب وأصالة عدم النسخ معاً، لوجوه .

الأول: تعدد الموضوع، لاختلاف المكلفين بالشرائع السابقة مع المكلفين بهذه الشريعة، فأهل هذه شريعة غير مشمولين بدوياً بتلك الأحكام، كي يكون رفعها في حقهم سحاً مدفوعاً بأصالة عدمه، أو بالاستصحاب، وإنما يحتمل ثبوت مثلها في حقهم بجعل آخر مدفوع بالأصل.

ويدفع بأن الظاهر أخذ عناوين المكلفين في تلك الأحكام بنحو القضية الحقيقية لمطبقة على أهل هذه شريعة نافذة عليهم لو لم يطرأ في حقهم السح، كما ذكره شيوخنا الأعظم وغيره، ولا لامتنع السح، لأنه رفع المحكم مع بقاء موضوعه، لا انتهاء أصله لارتفاع موضوعه.

وأما ما ذكره بعض مشايخنا من أن عدم دخل خصوصية الأفراد في ثبوت الحكم لا ينافي باختصاص بعض المحققين بسبب صيق الجعل عن شمول الزمان اللاحق، فلا يجري الاستصحاب

فهو مبي على رجوع السح إلى قصور جعل الحكم بدوياً عن شمول الزمان اللاحق، وهو خلاف الظاهر، لما تقدم من أن نسح هو رفع الحكم الذي من شأنه البقاء.

فلا يبقى إلا حديث المعارضة، الذي تقدم ما الكلام فيه في الفصل السابق.

وأما ما ذكره شيخنا الأعظم رحمته في الجواب عن الوجه المذكور من أن سفر من الشخص الواحد مدركاً لمشريعتين، فيبقى الحكم في حقه بالاستصحاب، وفي حق معاصره ممن كلف بعد نسخ الشريعة بقيام الضرورة على اشتراك أهل الزمان الواحد في شريعة الواحد.

فهو إنما يقضي اشتراك الكل في أحكام الشريعة اللاحقة، واستصحاب بقاء حكم الشريعة السابقة في زمان الشريعة اللاحقة لا يحترز كونه من أحكامها إلا بناءً على الأصل المثبت.

وأما المصطلح بعدم الفرق بين المتعاصرين في لحكم فهو لا ينفع إلا بناءً على الأصل المثبت أيضاً، لأن التلازم بين حكمي الشخصين واقعي لا ظاهري، وقد تقدم نظيره عند العرض لعدم الحدوث في الاستصحاب بالإضافة إلى الوقائع المتجددة في أول الفصل.

الثاني. ما ذكره شيخنا الاستاذ رحمته من أنه لا مجال لبناء على بقاء أحكام تلك الشرائع، للعلم بسحها بشريعتنا المقدسة بجميع أحكامها حتى ما وافقها، وليس بيان الحكم الموافق لأحكام الشريعة السابقة إمضاء لها، كي يتعارض في معنى الإمضاء، بل تشريع حكم مماثل للحكم السابق بعد انتهاء أمد جعله في

الشرعة السابقة، كما يقتضيه ما يعص بينهما دل على نسخ هذه الشريعة لتلك. وهو كما ترى إدا لا معنى لسح الحكم الإلهي بمثله. ومجرد اختلاف الشريعتين لا يصححه بعد رجوعهما إلى مقام الكشف والتبليغ مع وحدة الحاكم.

وما تضمن سح شريعتنا لما قبلها لا يراد به نسخ جميع أحكامها بها، بل ليس إلا مناهاتها لها في الحملة وتقديمها في مورد المناهضة، فأحكام تلك الشرايع خاضعة للتدليل بهذه الشريعة وإن لم تبدل بها كلها لعدم مناهضة بعضها لها

كما قد يشهد به قوله تعالى ﴿وأنزلنا إليك الكتاب بالحق مصدقاً لما بين يديه من الكتاب ومهيماً عليه﴾، فالحكم بينهم بما أنزل الله ولا تتبع أهواءهم عما جاءك من الحق، لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجاً. ^(١) ومن الغريب ما ذكره من انتهاء أمداً جعل الحكم الأول.

إدا لا معنى لسح الحكم مع انتهاء أمده، فإن السح رفع الحكم الثالث ومنه يظهر أنه لا حاجة للإمضاء حيثئذ، كي يكون مقتضى الأصل عدمه - خلافاً لما يظهر من بعض لأعظم ^(٢).

إدا هو إنما يصح مع اختلاف الحاكم، كإمضاء الشارع للأحكام العرفية، دون مثل المقام مما اتحد فيه الحاكم واحتلف المبلغ، بل الحكم المحتاج للإمضاء لا يقبل السح، فإن الحكم الذي من شأنه المضي بنفسه يقبل السح دون الإمضاء، والذي ليس من شأنه المضي بنفسه يقبل الإمضاء دون السح، فلو أحرز الحكم الإلهي بأصله عدم انسح أو الاستصحاب ترتب الأثر عليه وإن لم يحرز إمضاؤه بذلك

نعم، لا بأس بدعوى الإمضاء في مقام الإثبات، الرجوع إلى استناد جميع

الأحكام لهذه الشريعة باعتبار تضمنها إبلاغ بقائها المستعاد من التصريح بذلك أو من السكوت عن نسخه، وهو المناسب لقوله ﷺ في ميثاق أبي حمزة عن أبي جعفر عليه السلام: «يا أيها الناس ما من شيء يقربكم من الجنة ويباعدكم من النار إلا وقد أمرتكم به، وما من شيء يقربكم من النار ويباعدكم من الجنة إلا وقد نهيتكم عنه»^(١).

لوضوح أن أوامره ﷺ واردة مورد التبليغ عنه تعالى، ويكفي فيه تبليغ بقاء الأحكام، ولا يتوقف على بيان حدوثها، فلا يقتضي تعدد الحكم ثبوتاً، كي لا يكفي إحرار استمرار الحكم الأول بمقتضى الاستصحاب أو أصالة عدم السح، بل لابد من إحرار الإمضاء ندي هو خلاف الأصل.

وأما ما يظهر من بعض الأعيان المحققين من حرار الإمضاء في المقام بالاستصحاب، لأن بقاء الحكم مسوق لتعمية ملاك الملامم لامضائه في الشريعة اللاحقة.

فهو كما يرى مبني على الأصل لمشت، إلا أن يريد الإمضاء في مقام الإثبات ويرجع كلامه إلى أن الحاجة للإمضاء لأجل معرفة بقاء الحكم الإلهي، فإذا أحرز بالاستصحاب أو أصالة عدم نسخ كفي في حق العرص من الإمضاء.

نعم، لو كان مرجع أصالة عدم السح إلى أصالة الجهة أشكل البناء عليه في أحكام الشرايع السابقة مع ابتداء تلك الشرايع على التبشير بشريعنا، لعدم جريان أصالة الجهة مع تنبيه المتكلم على ما يافيه فيكون جعل الحكم مجعلاً من هذه الجهة، ولا دافع لاحتمال عدم استمراره.

لكن تقدم أن السح لا ينافي أصالة جهة، كيف ولارمه رجوع السح إلى

(١) الوسائل ج ١٣، باب ١٢ من أبواب مقدمات تجارة حديث ٢ ورواه في تحف العقول عنه عليه السلام مسنداً بلغة قريب من ذلك، ص ٢٨، مع الجب الأشرف.

محض الكشف عن حال حمل الحكم في فرض إجماله وعدم ظهوره في شيء، وهو خلاف ظاهر النسخ، بل خلاف ظاهر قوله تعالى في حكاية خطابه لموسى مبشراً بشريعتنا المقدسة وصاحبها لكریم ﷺ: ﴿قَالَ عَذَابِي أُصِيبُ بِهِ مَنْ أَشَاءُ وَرَحْمَتِي وَسِعَتْ كُلَّ شَيْءٍ فَسَأَكْتُبُهَا لِلَّذِينَ يَتَّقُونَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَالَّذِينَ هُمْ بِآيَاتِنَا يُؤْمِنُونَ﴾ الذين يتبعون الرسول النبي الأمي الذي يجدونه مكتوباً عندهم في التوراة والإنجيل يأمرهم بالمعروف وينهاهم عن المنكر ويحل لهم الطيبات ويحرم عليهم الخبائث ويضع عنهم إصرهم والأغلال التي كانت عليهم فالذين آمنوا به وعزروه ونصروه واتبعوا النور الذي أنزل معه أولئك هم المفلحون^(١)، لظهوره في استناد وضع الإصر والأغلال لنبي الرحمة ﷺ ولو باعتبار تسليعه لشرعية السمحة، لا أن شريعتهم متعصية لو صعبا عنهم في الوقت المذكور مع جهلهم بذلك وليس منه ﷺ إلا إعلامهم به.

وأما ما ذكره شيخنا الأستاذ ﷺ من أن سمجة الفقهاء من الصدر الأول على عدم ملاحظة مصادر التشريع للأديان السماوية الأخرى واقتصارهم على مصادر التشريع الإسلامي من الكتب المجيد والسنة الشريفة، فيكشف عن عدم نفوذ أحكامها في هذه الشريعة لسمحتها وإن احتمل ثبوت مثلها في هذا الدين.

فيُدفع. بقرب كون مشيئة عدم الوثوق بمصادر التشريع المعروفة للأديان المذكورة، لمعلومية التحريف والابتداع فيها، ولا بحتميتها للمعلم بتعمدهم إخفاء الحق.

نعم، ما ثبت من أحكامهم في كتاب والسنة لا يبعد البناء على العمل عليه لو عرض جهل حاله عدنا، وإن كان نادراً، فقد ذكر شيخنا الاعظم ﷺ عدة فروع

وقع الكلام في وجوب الساء عليها.

بل ادعى ^{بأن} استمرار سيرة المسلمين في أول بعثة على ما كانوا عليه حتى يطلعوا على الخلاف، وإن لم يكن ذلك منه حالياً عن الاشكال، لعدم اطلاعهم غالباً على أحكام تلك الشرائع، لعدم سبق تدبيرهم بها وعدم احتلاطهم بأهلها وعدم تيسر مصادرها لهم.

نعم، كان لهم بعض الالتزامات من دين إبراهيم ^{عليه السلام} تعالقومهم كالجمع، وبعض الأغسال، والختان، ولعل وجه حرهم عليها مع العلم بنسخ شريعة إبراهيم ^{عليه السلام} بما بعدها من الشرائع شيء لم يترم أنها بهذه الأمور، هو العلم مرجعها شرعاً، أو إعلام النبي ^{صلى الله عليه وسلم} أنهم بعدم نسخها في الشرائع المذكورة وإن صيغها أهل تلك الشرائع تمرداً عليها أو لتحريقها عندهم

الثالث أن العلم الاحتمالي ينسخ بعض أحكام تلك الشوايع مانع من الرجوع في مورد الشك فيه للاستصحاب أو اتصاله عدم النسخ

وقد أجاب عن ذلك غير واحد من محال العلم الاحتمالي بالطفر بأحكام منسوخة من تلك الشرائع بقدر المعلوم بالإجمال، ويرجع في الباقي للأصل.

وهو كما ترى فرض لا واقع له، لعدم الاطلاع على أحكام تلك الشرائع كي يعدم نسخ قسم منها بمقدار المعلوم بالإجمال، لفقد المصادر المعتمدة لها، وما اطلع على نسخه منها قليل جداً لا يصح لحل العلم الاجمالي المفروض:

فالعمدة في الجواب عن ذلك أنه لا أثر للشك في النسخ في مورد العلم بالحكم الفعلي مع الجهل بحكم الشريعة السابقة، لوجوب العمل على الحكم المعلوم، سواء كان باقياً من الشريعة السابقة، أم حادثاً بهذه الشريعة بعد نسخ الحكم المخالف له في تلك الشريعة ولا في مورد الجهل بالحكمين معاً، وينحصر الأثر له بمورد الجهل بالحكم الفعلي مع العلم بحكم الشريعة السابقة، ومن الظاهر قلة الموارد المذكورة فلا يعلم إجمالاً بتحقيق النسخ في بعضها،

ليمتنع الرجوع في مورد اشك لأصالة عدم السح أو الاستصحاب. وقد ذكر ذلك في الجملة شيخنا الأعظم رحمته.

هذه هي الوجوه المذكورة في كلماتهم، وهي - كما ترى - لا تنهض بالمنع عن جريان الاستصحاب وأصالة عدم لسح.

نعم، روى في الكافي عن محمد بن سالم عن أبي جعفر عليه السلام في حديث طويل أنه قال: «إن الله عز وجل بعث نوحاً إلى قومه، ﴿أَنْ اعْبُدُوا اللَّهَ وَاتَّقُوهُ وَأَطِيعُوا﴾ ثم دعاهم إلى الله وحده، وأن يعبدوه ولا يشركوا به شيئاً، ثم بعث الأنبياء عليهم السلام على ذلك إلى أن سمعوا محمد صلى الله عليه وآله وسلم فدعاهم أن يعبدوا الله ولا يشركوا به شيئاً وقال: ﴿شَرَعَ لَكُمْ مِنَ الدِّينِ مَا وَصَّى بِهِ نُوحًا وَالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ ...﴾ فبعث الأنبياء إلى قومهم بشهادة أن لا إله إلا الله، والإقرار بما جاء به من عند الله، فمن آمن محطاً ومات على ذلك أدخله الله الجنة بذلك فلما استجاب لكل نبي من استجاب له من قومه من المؤمنين جعل لكل نبي منهم شرعة ومهاجراً، والشرعة والمنهاج سبيل وسنة... ثم بعث الله محمد صلى الله عليه وآله وسلم وهو بمكة عشر سنين، فلم يمت بمكة في تلك العشر سنين أحد يشهد أن لا إله إلا الله، وأن محمد صلى الله عليه وآله وسلم رسول الله إلا أدخله الله الجنة بإقراره، وهو إيمان التصديق، ولم يعدد الله أحداً ممن مات وهو منيع لمحمد صلى الله عليه وآله وسلم على ذلك إلا من أشرك بالرحمن. وتصديق ذلك أن الله عز وجل أنزل عليه في سورة بني إسرائيل بمكة: ﴿وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا...﴾ إلى قوله تعالى: ﴿إِنَّهُ كَانَ بِعِبَادِهِ خَبِيرًا بَصِيرًا﴾، أدب، وعظة، وتعليم، وبهي حفيف، ولم يعد عليه، ولم يتواعد على اجتراح شيء مما بهي عنه، وأنزل بهياً عن أشياء وحذر عليها ولم يعلظ فيها ولم يتواعد عليها... فمما أدرك الله لمحمد صلى الله عليه وآله وسلم في الخروج من مكة إلى المدينة هي الإسلام على خمس، شهادة أن لا إله إلا الله، وأن محمد صلى الله عليه وآله وسلم عبده ورسوله، وإقام الصلاة، وإيتاء الزكاة، وحج البيت، وصيام شهر رمضان،

وأُنزل عليه الحدود، وقسمة الفرائض، وأُخبره بالمعاصي التي أوجب الله عليها وبها النار لمن عمل بها، وأُنزل في بيان القتال...^(١)

وهذا الحديث - كما ترى صريح - في عدم تشريع الأحكام الفرعية إلا بعد الهجرة تدريجاً، وأن الدين في أوائل البعثة لم يكن إلا الشهادتين، ولا يلزم المسلم بسواهما، وإنما يندب لمكارم الأخلاق الإرتكازية، وهو مستلزم لنسخ جميع أحكام الشرائع السابقة الإلزامية وبحوها من الأمور التعبدية، وليس تشريع الأحكام الموافقة لها أو المحذوفة إلا بعد فترة طويلة.

وهو وإن كان ضعيفاً سداً، إلا أنه مؤيد لما ورد في صحيح أبي بصير ومرسل المؤنزي عن أبي عبد الله عليه السلام في حديث إسلام أبي ذر رضي الله عنه بعد تكليم الدنث له وبحثه عن النبي صلى الله عليه وآله في مكة ووعده «تصديقه وطاعته في كل ما يأمره به، وأنه دخل عليه صلى الله عليه وآله وشهد الشهادتين أمامه ووعده الطاعة له، فقال صلى الله عليه وآله «أنا رسول الله يا أباذر انطلق إلى بلادك - وكس بها معنى يضر أمري» قال أبوذر «فانطلقت - وتقيت ببلادي حتى ظهر رسول الله صلى الله عليه وآله فأتيته»^(٢)، فإن الظاهر من الحديثين أن تمام الدين الذي أمر صلى الله عليه وآله بتبنيه هو للشهادتان

على أن ذلك هو الموفق للاعتبار، لاستدعاء الدعوة الإسلامية بين قوم يجهلون أحكام الشرائع السابقة ولم يأتمروا العمل بها، وظروف الدعوة حينئذ لا تناسب فرض ذلك، بل لابد من تركر الدين كعقيدة واستحكام أصوله في النفوس والمجتمع والاعتراف به كحقيقة ثابتة قبل فرض سيطرته العمدة في الحياة بتشريع أحكام العبادات والمعاملات ولما كانت التشريعات بسان

(١) الكافي ٢: ٢٨، باب ١٦ من كتاب الإيمان والكفر حديث ١.

(٢) روى الحديث في البحار باب إسلام أبي ذر بعد بيان حواله عليه السلام، بحر المجلد ٦، طبع كمباني، وروى الحديث الأول في أمالي الصدوق بمحمد بن الثالث والمبعض، ص ٤٣٢، طبع المجت لا شرف، وروى الثاني في روضة الكافي حديث ٤٥٧، ص ٢٩٧.

التأسيس لا بلسان النسخ والتعديل لأحكام الشرايع السابقة.

بل لا إشكال ظاهراً في تأخر تشريع كثير من مهمات الفرائض كالصلاة والزكاة والصوم مع وجود نظائرها في الشرايع السابقة ولم يعرف عن المسلمين العمل عليها في أول البعثة.

بل النظر في كيفية تشريع كثير من الأحكام - كتحرير الحمر والربا والفرائض والعدد - شاهد باتناء لتشريع على التدرج حتى تكامل، لا على التعديل لما سبق، بنحو يكون في جميع الاوقات تشريع متكامل، بعضه من الأديان السابقة وبعضه من الاسلام.

فمن القريب جداً سح الشرايع السابقة بتعام أحكامها العملية ببعثة النبي ﷺ ثم تأسيس الشريعة من جديد بعد مرور فترة خالية من الأحكام، قد برك فيها الناس على ما كانوا عليه في إهمالهم من أعراف وعادات في نظام الحياة.

ول كان أهل تلك الشرايع ملزمين بأحكامها في الفترة المذكورة إما ظاهراً بصفتي أصالة عدم السح قبل قيام الحجة عندهم على الدين الجديد، أو واقعاً لقاعدة الالتزام التي هي قاعدة ثبوتية ترجع إلى ثبوت الحكم بعنوان طارئ، لا يقتضي تشريعه الأولي.

ومن هنا يشكل البناء على بقائها في حق المسلمين وغيرهم ممن لم يتدين بتلك الشرايع أو ثبت عنه نسخها بالاسلام.

ثم إن شيخنا الأعظم رحمته تعرض لبعض الموارد التي يتي الحكم فيها على هذه المسألة وتكون ثمرة لها، وقد أطل لكلام في مفاد أدلتها بما لا مجال للتعرض له هنا، بل يوكل للفقه.

الفصل السابع

في الاستصحاب التعليقي

من الطاهر أن الشك في بقاء الحكم فعلي سحوي يقلل الاستصحاب موقوف على سبق اليقين بتحقق تمام ما يحتمل دخله فيه من موضوع وشروط وقيود، إذ مع الشك في تحقق شيء منها رأساً يشك في حدوث الحكم لا في بقائه، فيجري استصحاب عدم الحكم

نعم، العلم بتحقق بعض ما هو المدخيل في الحكم مستلزم للعلم بالحكم معلقاً على تحقق بقية ما يحتمل دخله فيه، كما هو مفاد القضية الشرطية، فإذا اعتبر في زكاة الذهب والعصاة سكهما بسكة المعاملة ومضي الحول عليهما، فمع سكهما بسكة المعاملة قبل مضي الحول يصدق أنه يجب الزكاة فيهما مضي الحول عليهما.

وحيث إن إذا شك في استمرار مفاد القضية الشرطية المذكورة، لاحتل دخول أمر كان متحققاً ثم زال، فمع حفظ الموضوع المقوم للاستصحاب، يمكن فرص تحقق موضوع الاستصحاب، بالإضافة إلى القضية التعليقية المتيقنة سابقاً، فإذا احتل اعتبار تداول السكة فعلاً في وجوب الزكاة في المسكوك، وهجرت السكة بعد التعامل بها، أمكن أن يقال: كان هذا المال لو حال عليه الحول لوجبت فيه الزكاة فهو كما كان، وإن لم يمكن ذلك بالإضافة إلى القضية الفعلية، لعدم سبق حول الحول المعتبر في فعالية وجوب الزكاة.

إذا عرفت هذا، فقد وقع الكلام بين الأصحاب في جريان الاستصحاب في القضية التعليقية، بنحو يحرز فعالية الحكم في طرف فعالية الشرط، فيحرز

في المثال السابق وحبوب الركة في المال لمذكور بعد حول الحول عليه.
وقد معه غير واحد لدعوى أن الحكم في القضية التعليقية لا وجود له
قبل وجود ما علق عليه كي يستصح، بل المستصح عدمه، لسق اليقين به
سابقاً في فرض عدم وجود الشرط المعلق
وقد تصدى غير واحد لتفريب جريان الاستصحاب مع الشك في نسخ
الحكم بالإضافة إلى الوثائق المنحددة.
بل قد أشرنا هـك إلى أنهم تعرضوا لأكثر تلك الوجوه هـا، وإنما قدمناها
هـاك للحاجة إليها

كما أن نقدم ذلك لمحت طبعاً - لصلوح الكلام فيه لأن يكون منى
للكلام هـا - هو الذي دعانا لتقديمه

وكيف كان، فقد سق منا أن المحمول حقيقة هو الحكم الفعلي، الذي لا
تحقق له قبل تحقق ما علق عليه، وأن العمل يستند إليه، دون الحكم التعليقي
الكبروي، أو السببية المترعة من ترتب الحكم المسبب على السبب، أو
نحوهما مما له نحو من الوجود قس تحقق المعلق عليه، ولذلك لا مجال لجريان
الاستصحاب في المقام.

هـذا، وعطاهر غير واحد أن مبنى الكلام في هذه المسألة هو ما تقدم
في تلك المسألة من الكلام في جريان الاستصحاب قبل فعلية الحكم، فإن قيل
بحريانه حري في المقام، وإلا لم يحر، حتى إن سيدنا الأعظم عليه السلام قال في تقريب
جريان الاستصحاب في المقام، «وحيث أن صحة الاستصحاب ارتكارية في
مثل هذه الأحكام، ولا سيما إذا كان الشك فيها من جهة الشك في النسخ لا بد أن
يستكشف صحة مناهها أعني: كونه منوطاً بالوجود الدهني».

لكن الظاهر اختلاف المقدم عما سق، وأن عدم جريان الاستصحاب
هـاك - لروم كون الحكم المستصح فعلياً - وإن كان مستلزماً لعدم جريانه هـا

لعدم القعية أيضاً - إلا أن حربانه هناك لا يستلزم جريانه هنا لوجهين..

الأول: أن مرجع الوجوه المذكورة هناك إلى جريان الاستصحاب في السببية المتزعة من الحكم - كما هو مفاد الوجه الأول - أو في نفس القضية الانشائية الكبرى المفعولة، وكلاهما لا ينفع هنا، ضرورة أنه لم يحرز سابقاً أن تمام السبب هو الشرط المتحقق حال الشك - كمضي الحول في مثال الزكاة - بل يحتمل كونه جزء السبب وجزؤه الآخر هو الخصوصية المفقودة - كفعلية التعامل بالمال - كما أن موضوع القضية الانشائية المتينة ليس هو الموضوع الخارجي المحفوظ في حالي اليقين ولشك، كالذهب والفضة الخارجيين، بل هو العنوان الكلي، مع احتمال كون الخصوصية المفقودة قيداً في القضية المذكورة، فلا يجري استصحاب انقصية المطلقة، لعدم اليقين بشئونها ولا المقيدة، لعدم الأثر لها في ظرف فقد القيد.

وبعبارة أخرى: الحكم الانشائي قبل فعليه تمام ما يؤخذ فيه من موضوع وقيود وشروط يبقى على إباطئه بموضوعه الكلي، وما له من قيود وشروطه من دون أن يحمل على الموضوع الخارجي، ولا يكون وصفاً له فعلاً، كي يكون الشك في استمرار الحكم الثابت له، ويكون لشرط خصوص الأمر الرائد عليه، وتكون الخصوصية المحتملة غير مفقودة له، بل هو لا يطرأ الموضوع الخارجي إلا بفعلية تمام ما أخذ فيه، والمفروض عدم تحقق ذلك في المقام.

ودعوى - أنه مع فعلية الموضوع الوجد للخصوصية المحتملة الاعتبار يكون الحكم فعلياً من جهته ولا يبقى الحكم موطاً، لا بالشرط المفقود، فيكون ذلك الموضوع معروفاً لحكم جزئي منوط بذلك الشرط، فمع بقاءه يستصحب له الحكم الموط به وإن تبدلت حاله، كما يستصحب له الحكم الجزئي المنجز.

فإذا كان هناك ذهب مسكوك كان بنفسه موضوعاً بالفعل لوجوب الزكاة

في ثبوت الحكم له، جرى الاستصحاب بلحاظ الحكم الانشائي الخاص المتعلق بالموضوع الخاص، للشك في بقائه بعد اليقين بشيئه سبباً لفعلية موضوعه، وإن لم يجر بلحاظ الحكم الفعلي، ولا بلحاظ الحكم الانشائي الكلي، لعدم سبق اليقين بالأول وعدم الشك في بقاء الثاني بعد فرض عدم النسخ.

وجه الاستدفاع، أنه ليس للشارع، لا حكم إنشائي واحد وارد على الموضوع الكلي بتمام ما اعتبر فيه، من شروط وقيود، سواء كانت قيوداً للموضوع أم شروطاً في قبالة، وليس انحلاله على الموضوعات الخارجية إلا فرضاً يفرض فعلية تمام ما هو الدخيل في الحكم من شروط وقيود، فمع عدم فعلية شيء منها لا يكون للموضوع حكم، إنشائي ثابت له بالفعل، ليستصحب على أنه لو ثبت له ثبت مشروطاً بتمام ما يعتبر في الحكم، ولعل منه الحالة الرائدة، ولا يعلم ثبوته مطلقاً من حيثها، لينسخ استصحابه.

الثاني: أنه سبق الاشكال في استصحاب الحكم مع الشك في صحة بمعارضته باستصحاب الحكم الفعلي المصاد.

وقد سبق مما في دفع المعارضة أن لحكم العملي المجعول إن كان هو الحكم الانشائي الكبروي والفعلية من شؤون محركته عقلاً، فاستصحاب الحكم الفعلي المضاد لا يجري في نفسه - لعدم كونه عملياً مجعولاً - كي يعارض الاستصحاب المذكور.

وإن كان هو الحكم الفعلي، والحكم الانشائي الكبروي كاشف عنه أو مقدمة اعتدائية له، فهو المستصحب دون لحكم الانشائي الكبروي، فلا معارضة على كلا الحالين.

ولا مجال لذلك في المقام، لأن مبنى جريان الاستصحاب هنا ليس على استصحاب الحكم الكبروي، بل على استصحاب الحكم المتوسط في الفعلية، وليس هو بأولى بالاستصحاب من لحكم التام الفعليته فيجريان معاً

ويتعارضان، ولا وجه لحكومة أحدهما على الآخر.

نعم بناءً على الرجوع في المقدم لاستصحاب السببية - وعصر النظر عما تقدم من عدم اليقين سابقاً بكون الشرط تمام السبب - ينتج حكومته على استصحاب المحكم الفعلي المصاد، كما تقدم هـك أيضاً.

تنبيهات

الأول: الشك في استمرار القصة الشرطية للموضوع الخاص..

قارة: يكون للشبهة الحكمية، كما تقدم في مثال الركاة.

وأخرى: يكون للشبهة الموضوعية، كما لو ثبت أن هجر السكة مانع من

ثبوت الركاة، وشك في هجر سكة بعد رواجها.

والظاهر عدم الفرق بين القسمين في جريان الاستصحاب، بعد كون

الشرطية منحلة من كبرى شرعية.

وإن كان الاستصحاب الموضوعي في الشبهة الموضوعية - كاستصحاب

عدم هجر السكة - معنياً عن الاستصحاب التعليقي الحكمي، لحكومته عليه.

الثاني: موضوع الحكم التعليقي ومعرضه قد يكون جزئياً مستمراً

بنفسه، كالذهب والفصة في المثال المتقدم، وقد يكون كلياً قابلاً للتقييد، كما لو

فرض وجوب إنفاق الأب على روجة ولده الصغير فتزوج الولد برضا أبيه مع

الشك في بلوغه، حيث يصدق حيثئذ قولنا: كان هذا الولد لو تزوج لوجب على

أبيه الإنفاق على زوجته.

وفي جريان الاستصحاب هـا - لو فرض جريانه في القسم الأول -

إشكال، لتقييد المتعلق، كالإنفاق، بعدم بلوغ الولد، فمع الشك في بلوغه لا يحرز

الموضوع

نعم، قد ينتج بناءً على ما جرو عليه من التسامح العرفي في موضوع

الاستصحاب، الذي تقدم عدم التعويل عليه.

الثالث: لما كان مبنًى جريان الاستصحاب التعليقي على أن للحكم المعلق نحواً من الوجود تابعاً للانشاء قبل وجود ما علق عليه اختصاص جوازه بالأحكام القابلة للجعل والانشاء في الجملة في طرف عدم فعلية موضوعاتها، دون الموضوعات الخارجية، التي لا إشكال ظاهراً في أنه لا واقع لها إلا بفعلية تمام أجزاء علتها، فلو علم بوجود النار وعدم احتراق الثوب لرطوبته، ثم علم بجفافه، لا مجال لاستصحاب الاحتراق على تقدير الجفاف، لاثبات لفعلية حيثئذ.

وكذا الحال في الأحكام العقلية كإجزاء ونحوه، أو الأمور الانتزاعية - كالسبية ونحوها - لو لم يكس لها إلا وجود تعليق، لو لم يفرض جريان الاستصحاب فيها ذاتاً.

الرابع: ذكر سيدنا الأعظم عليه السلام في أحقانه أنه لا ريب في جريان الاستصحاب مع أخذ الخصوصية قيداً في الموضوع، كما لو قيل: الذهب والفضة الدان مضي عليهما الحول تحب فيهما لركاة، حتى جعل ذلك مقرباً لجريان الاستصحاب التعليقي، لكشفه عن صحة مساه، وهو إباطة الحكم بالوجود للمحاذي، الذي تقدم الكلام فيه في الفصل السابق

وفيه: أن الذي لا ريب فيه عندهم جريان الاستصحاب مع فعلية الحكم لفعلية الموضوع بتمام ما أخذ فيه، أو لكون القصة خارجية، لا فيما إذا لم يوجد الموضوع، أو وجد فاقداً لقيد مع أحده بنحو القصة الحقيقية التي هي في قوة الشرطية.

وما أبعد ما بينه وبين ما ذكره بعض الأعظم عليه السلام في تقريب عدم جريان الاستصحاب التعليقي من عدم الفرق بين أحد لخصوصية قيداً في الموضوع وأخذ شرطاً للحكم، لرجوع لشرط لموضوع، فيكون من قيوده لا محالة،

فمع عدمه لا موضوع للحكم، كي يكون له نحو من الوجود، حيث يظهر منه المفروضة عن عدم جريان الاستصحاب التعليقي مع أخذ الخصوصية قيداً في الموضوع، وأن عدم جريانه مع أخذها شرطاً في الحكم لرجوعه إليه.

هذا، ومن الطاهر أن ما تقدم من بعض المحققين عليه السلام في مبنى الكلام في المسألة راجع إلى ثبوت الفرق بينهما، وهو الذي أصر عليه سيدنا الأعظم عليه السلام في مسألة العصور الربيعي.

فقد ذكر في بيان الفرق بينهما أن دخول قيد الموضوع في الحكم من قبيل دخل المعروض في العارض، ودخل لشرط في الحكم من قبيل دخل المقتضي في الأثر.

لكن الفرق المذكور إنما يتم في الأحكام العارضة على الأمور الكلية القابلة للتقييد، كالأحكام التكيفية العارضة لعمل المكلف.

أما الأحكام العارضة للموجودات الخارجية، كالطهارة والمجاسة وحق الركاة فليس معروضا ارتكازاً إلا للذات غير المتقومة بالوصف، وليس دخل الوصف في الحكم إلا لكونه علة له، ولذا تقدم إمكان الاستصحاب بتخلفه مع حفظ الذات. فالقيد في ذلك راجع في الحقيقة للشرط، دون العكس.

نعم، لو أريد من الموضوع مصق ما له الدخول في الحكم وإن لم يكن معروضاً اتجه القول بدخول الشرط وتقيده معاً في الموضوع. ولعله هو مراد بعض الأعظم عليه السلام.

على أن الفرق الذي ذكره عليه السلام بين الشرط والقيد لا أثر له في جريان الاستصحاب، إذ كما لا يكون للعرض وجود قبل وجود موضوعه، كذلك لا وجود للمعلول قبل وجود المقتضي، فلاند في توجيه جريان الاستصحاب من الرجوع لما تقدم من أن للحكم بمجرد جعله نحواً من الوجود وإن لم يكن فعلياً، لعدم فعلية ما أخذ فيه.

وهو لو تم لم يفرق فيه بين عدم وجود الموضوع - بمعنى المعروض -
 رأساً، وعدم وجود قيده، وعدم وجود شرط الحكم، لعدم توقف إنشاء الحكم
 على وجود شيء منها، بل يكفي فيه لحاظها للحاكم. ومن هنا سبق مما إنكار ما
 ذكره بعض المحققين ^(١) في مبنى المسألة.

وبالجملة: لا فرق بين الشرط وغيره مما يؤخذ في الحكم شرعاً بحيث لا
 يكون الحكم بدونه فعلياً، بل ليس له إلا وجود تقديري.

الخامس: ذكر المحقق الحراساني ^(٢) في حاشيته على الرسائل أن
 الإشكال في جریان الاستصحاب التعليقي يختص بما إذا كان عدم فعلية الحكم
 لتعليقه على أمر رائد على الموضوع، كمصير الحول في الركاة، دون ما إذا كان
 لعدم وجود الموضوع، حيث لا إشكال في جریان الاستصحاب لأحرار فعلية
 الحكم بفعلية موضوعه.

لندعوى أن منشأ الاشكال أنوهم ثبوت الحكم آخر لهذا الموضوع في
 السابق، فهو المستصحب له دون الحكم التقديري، أما إذا كان الحكم معلقاً على
 وجود الموضوع، فليس للموضوع حكم آخر لمستصحب.

وبه: أن منشأ الاشكال في الاستصحاب التعليقي هو أن الحكم المعلق
 ليس له وجود حقيقي مورد للأثر قابل للاستصحاب، ولا يفرق في ذلك بين
 تعليقه على الموضوع وتعليقه على أمر آخر رائد عليه.

وما ذكره في منشأ الاشكال لا أثر له في كلماتهم، وإنما قد يذكر في
 تقريب معارضة استصحاب الحكم المعلي المضاد للاستصحاب التعليقي بعد
 الفراغ عن جريانه في نفسه، لا للجمع من أصل جريانه الذي هو المهم في المقام.
 على أنه يمكن جريان نظير ما ذكره في فرض التعليق على الموضوع
 بلحاظ استصحاب العدم الأزلي، لوضوح أن الموضوع قبل وجوده وإن لم يكن
 محكوماً بضد الحكم التعليقي، إلا أنه ليس محكوماً بالحكم التعليقي.

الفصل الثامن

في أصالة تأخر الحادث

لما كان مفاد الاستصحاب هو التعبد بقاء الحالة السابقة في زمان الشك واستمرارها فيه فلا يفرق فيه بين شك في أصل انتقاصها والعلم به في الجملة مع احتمال تأخره، فكما يجري استصحاب حياة زيد لو احتمل حياته يجري استصحابها لو علم موته وشك في تقدمه وتأخره، فيحكم بحياته في زمان الشك، ومجرد العلم بالانتقاص في الجملة لا يمنع من الاستصحاب في زمان الشك، لعموم عدم نقص اليقين بالشك، ولخصوص صحیحۃ ررارة الشابة الواردة في الشك في حال اللدم الذي علم باصابته لثوب، وأنه هل أصابه قبل الصلاة أو في أثناءها.

نعم، الاستصحاب المذكور لا يسهى بإثبات الانتقاص في الزمان المتأخر، فلو أسلم الوارث يوم الجمعة، وعدم بموت المورث إما يوم الخميس أو السبت، فاستصحاب عدم موته يوم الجمعة لا يسهى بإثبات موته يوم السبت ليترقب أثر موته حين إسلام الوارث

لأن المتيقن هو كون الحادث - كالموت - في الزمان اللاحق - كيوم السبت - موجوداً، والمستصحب هو عدم حدوثه قبله، وليسا هما متعديين مع حدوثه في الزمان اللاحق، بل ملزمان له، وثباته بالاستصحاب المذكور يشني على الأصل المثبت.

ودعوى: خفاء الواسطة، أو عدم التفكيك عرفاً بين التعبد بعدم الحدوث في الزمان السابق والتعبد بالحدوث في الزمان اللاحق.

ممنوعة صغرياً، بل كبرياً أيضاً، كما تقدم في محله مفصلاً.
ومثلها دعوى: تركب الحدوث في الزمان اللاحق من الوجود فيه وعدم الوجود في ما قبله، فمع إحراز الأول بالوجدان والثاني بالاستصحاب يتعين ترتيب الأثر، كما هو الحال في سائر موارد صم الوجدان للأصل في الموضوعات المركبة.

لاندفاعها: بأن ذلك إنما يتم لو كان التركيب مفهوماً، بحيث يكون الموضوع كلا المفهومين بما لهما من الحدود المميزة، أما لو كان التركيب عقلياً تحليلياً مع ساطة الموضوع عرفاً، فلا مجال له، لعدم دخل المستصحب بما له من حدود مفهومية في الأثر حيثئذ.

ولا يظن بأحد دعوى التركيب المفهومي في المقام، بل لا مجال لدعوى التركيب بحسب التحليل العقلي أبصاً بل الطاهر أنه ليس في المقام إلا محص الملازمة بين موضوع الأثر - وهو الحدوث في الزمان اللاحق - والمفهومين المحرزين بالوجدان والأصل، فيكون الأصل مثبتاً، كما ذكرنا

وكذا الحال في عنوان التأخر عن زمان الشك أو عن الحادث الآخر - كيوم الجمعة أو موت المورث في العرص - فإن التأخر كالتقدم والتقارن من المساوين الوجودية الإضافية المنتزعة من نحو حدوث الحادث مع طرف الإضافة، وليس هو متحداً مفهوماً مع عدم حدوثه في زمان الشك - الذي هو مفاد الاستصحاب - ولا مركباً مفهوماً منه ومن وجوده في الجملة بل هو ملازم لهما، فلا يخرج الاستصحاب بالإضافة إليه عن كونه مثبتاً.

ولا مجال للتحويل عليه بدعوى خفاء الواسطة أو التلازم بين التعبد بمعجى الأصل والتعبد بموضوع الأثر. لما تقدم.

بل لما كان الحدوث في الزمان اللاحق حادثاً مسبوقاً بعدم أمكن استصحاب عدمه بمفاد ليس التامة - لو فرض كونه مورداً للأثر - لأن اليقين

بأصل الحادث لا يباقي الشك في انحدوث لحاص
وما ذكره بعض الأعيان المحققين ^{في} من الجمع منه، لأنه لما كان أصل
الوجود متيقناً، فالشك في خصوصية الوجود متأخر بشئ من هذه المستتر من
سبق وجوده بالعدم، وليس الحد المبرور معوم العدم سابقاً، ليجري فيه الأصل.
كما ترى! لأن عدم اليقين سابقاً بعدم الحد المذكور لا يباقي اليقين بعدم
المحدود، وهو الوجود الخاص - المعروف كونه موضوعاً للأثر - وهو كاف في
استصحابه، لأن المعتر في استصحاب عدم شيء اليقين سابقاً بعدمه، لا اليقين
بعدم تمام حدوده.

على أن الظاهر أن سبق الوجود بالعدم ليس من حدود الوجود المتأخر،
بل من لوازمه.

ومنه يظهر إمكان استصحاب عدم كون الحادث المعلوم، في الزمان
اللاحق بمفاد ليس بالماضي، لو فرض كونه مؤزلاً للأثر. عاينه أنه يستني على
استصحاب العدم الأزلي الذي تقدم جريانه. ^{في}
وكذا الحال في عنوان التأخر عن زمان الشك أو عن الحادث الآخر،
فيجري استصحاب عدمه بمفاد ليس التامة.

كما يجري استصحابه بمفاد ليس بالماضي من باب استصحاب العدم
الأزلي، فيقال: الأصل عدم كون الموت متأخراً عن كذا.
لوصوح أن التأخر منتزع من خصوصية زائدة على ذات الحادث يحتمل
مقارنتها لوجوده، وليس من لوازم ماهيته، ليمتنع استصحاب عدمه بلحاظ حال
ما قبل وجوده.

وهذا كله طاهر، وإن أطل بعضهم فيه نقصاً وإبراماً بما لا مجال لمتابعتهم

فيه.

وإنما المهم في المقام هو الكلام فيما لو علم بحديث حادثين وشك في

المبحث الأول

في الحادثين غير المتضادين

ومن الظاهر جريان استصحاب عدم كل منهما في زمان الشك ذاتاً بلحاظ عمود الزمان مع قطع النظر عن إضافة زمان الشك للحادث الآخر، لو فرض ترتب الأثر بمحض ذلك، لتمامية أركان الاستصحاب ليهما معاً، فإذا علم بموت زيد وعمرو، وتردد الأمر بين موت زيد يوم الخميس وعمرو يوم السبت، والعكس، كان مقتضى الاستصحاب حياة كل منهما وعدم موته إلى يوم الجمعة لو كان له أثر.

غاية الأمر أنه يعلم إجمالاً بكيدب أحد الأصلين. وهو إما يقتضي سقوطهما بالمعارضة لو لزم معالفة علم إجمالي أو تفصيلي بتكليف مسجز، كما تقدم تفصيل الكلام فيه في أوائل مباحث الشك في تعيين المكلف به.

والذي ينبغي الكلام فيه هو استصحاب عدم أحدهما في زمان حدوث الآخر الذي هو من أزمة الشك. ويفترق عما سبق بدخل إضافة زمان الشك للحادث الآخر في الأثر وله صورتان.

الأولى: أن يكون موضوع الأثر هو العدم النعني، الذي هو مفاد القضية الموجبة المعدولة المحمول، كما لو كان موضوع الأثر هو موت الأب غير الحاصل عند موت الأب.

والظاهر عدم جريان الاستصحاب لاحترازه، كما ذكره المحقق الخراساني رحمته الله، إذ استصحاب عدم موت الأب عند موت الأب لا يحزر اتصاف

موت الابن بعدم الحصول على موت الأب إلا بناءً على الأصل المثبت.

كما لا مجال لأجراء الاستصحاب في نفس اتصاف موت الابن بعدم الحصول عند موت الأب، لتوقفه على البقين به سابقاً، وهو غير متيقن لا بعد وجود الابن، لعدم العلم بحاله حينئذ، ولا قبله، لأن اتصافه بذلك فرع وجوده، فان الذي لا يتوقف على وجود الموضوع هو معاد السالبة المحصلة - ولذا أمكن استصحاب العدم الأولي - لا مفرد لموجة المعدولة، وإن كانا متلازمين في ظرف وجود الموضوع. بل ينبغي في محل الكلام استصحاب عدم الاتصاف الثالث أولاً بلحاظ حال ما قبل وجود الموضوع

واستكمل في ذلك ميّدا الأعظم

ثالثاً: بأن اختلاف السلب لم يحصل والايجاب المعدول في المفهوم لا يوجب الفرق في ما نحن فيه.

وتوقف الأيجاب على وجود الموضوع خارجاً ممنوع، بل يعتبر وجود الموضوع في طرف الانتصاب ولو كان دهنًا، ضرورة صدق قولنا: شريك الباري ممتنع، ونحوه من القضايا الموحدة التي يمتنع وجود موضوعاتها خارجاً.

وأخرى. بأن الفرق بين السبب المحصل والایجاب المعدول إما هو بمحصن الاعتبار، مع كونهما متلازمين، فكلما صدق قولنا: زيد ليس بقائم، صدق قولنا: زيد لا قائم، فمضى كان الأول له حالة سابقة مصححة للاستصحاب كان الثاني كذلك غاية الأمر أن السبب السلبية تلحظ في الأول بمعناها الحرفي، وفي الثاني بمعناها الاسمي.

ويندفع الأول: بأن صدق «موجة مع عدم وجود الموضوع خارجاً» إما يمكن في القضايا الذهبية التي يكون موضوعها ذهباً، دون القضايا التي يكون طرفها الخارج، ويكون موضوعها خارجاً كما في غالب القضايا الشرعية، لموصوح أن الموت الذي هو سبب لارث مثلاً هو الموت الخارجي المتصف

خارجاً بالعدم الخاص، وليس ظرف الانصاف به هو الذهن.

نعم، إذا علق الحكم الشرعي على معاد قضية ذهنية ظرفها الذهن تم ما ذكره ^{فقط}، كما لو قيل: إذا كان غسل ما تحت الجبيرة متعذراً أجزأ المسح عليها، فإن استصحاب تعذر غسل ما تحت الجبيرة كافٍ في إثبات الحكم وإن لم يكن للغسل وحوادث خارجي.

وبذلك يدفع الثاني، فإن الموجبة المعدولة إما تلازم السالبة المحصلة فيما لو كانتا ذهنيتين، وكان موضوعهما ذهنياً، أما لو كانتا خارجيتين وكان موضوعهما خارجياً - كما هو حال غالب القضايا المستصعبة التي تنفع موضوع الأحكام الشرعية - فالمعدولة أحسن، لعدم صدقها مع عدم وجود الموضوع، لأن انصافه خارجاً بالعدم الخاص، الذي هو موضوع الأثر، فرع وجوده خارجاً بخلاف السالبة المحصلة ^{التي} حيث تصدق مع عدم وجود الموضوع.

الثانية: أن يكون موضوع الأثر هو العدم المحمولي الذي هو معاد القضية السالبة المحصلة الذي يكون مقارناً لحادث الآخر لا وصفاً له، كما لو ترتب الأثر على عدم إسلام الوارث حين موت المورث. وقد وقع الكلام في جريان الاستصحاب لإحراز العدم لمذكور وعدمه، وأنه هل يصح استصحاب عدم إسلام الوارث إلى حين موت المورث مثلاً أولاً؟

ومن الظاهر أن الشك في تقدم أحد لحادثين على الآخر يشأ..

قارة: من الجهل بتاريخهما معاً.

وأخرى: من الجهل بتاريخ أحدهما مع العلم بتاريخ الآخر.

فالكلام في مقامين..

الأول: في الجهل بالتاريخين معاً، كما لو تردد الأمر بين إسلام الوارث

يوم الخميس مع موت المورث يوم الجمعة وبالعكس.

وظاهر شيخنا الأعظم رحمته تنمية أركان الاستصحاب في كل من الحادثين، فيستصحب عدمه في زمان الآخر. فمع اختصاص أحدهما بالآخر يجري استصحابه، ومع ترتيبه على كل منهما يسقط لاستصحاب فيهما معاً بالمعارضة. وهو مبني على قصور دليل لاستصحاب عن شمول أطراف العلم الاجمالي، للزوم التناقض ونحوه.

أما بناءً على عدم قصوره عنها، وأن المانع هو لزوم المخالفة العملية للتكليف المسجّر - كما تقدم ما في أوائل بحث الشك في المكلف به - فيحتص سقوطهما في المقام بما إذا لزم ذلك، دون ما إذا لم يستلزم ترتيب أثر كل منهما مخالفة عملية، كما في موت المتوارثين، فإن مقتضى استصحاب عدم موت كل منهما حين موت الآخر تورثه منه، ولا يلزم من تورث كل منهما من الآخر مخالفة عملية في حق وارث كل منهما. هذا، وقد نصدي غير واحد رحمته من حريان الاستصحاب في مجهولي التاريخ، لدعوى قصور دليته دائماً عن شمول المقام.

والمذكور في كلامهم وجهان..

الأول: ما ذكره المحقق الخراساني رحمته ونسب لغير واحد من مشايخه من دعوى: عدم إحرار اتصال زمان الشك بزمان اليقين. وتوضيح ذلك: أنه تقدم عند الكلام في أركان الاستصحاب أنه لا بد من اتصال زمان الشك بزمان اليقين، بحيث يكون المشكوك استمراراً للمتيقن، ولا يكفي تقدم زمان اليقين على زمان الشك مع انفصالهما بزمان آخر، نظير الطمرة وعليه لا بد من إحرار الاتصال، إذ مع عدم إحراره يكون الرجوع للاستصحاب تمسكاً بالعموم في الشبهة المصداقية من طرف العام، الذي هو غير جائز بلا كلام.

وهو غير محرز في المقام، لأن عدم أحد الحادثين حين حدوث الآخر

عدم اتصال زمان الشك بزمان اليقين ٣٢١.....

وإن كان مشكوكاً فيه بعد اليقين به سابقاً، إلا أنه لما كان الشيء معلوم الحدوث في الجملة - قبل الحادث الآخر أو بعده - فمن المحتمل أن يكون زمان حدوثه فاصلاً بين زمان الشك المذكور وزمان اليقين المفروض.

مثلاً لما فرض تردد زمان كل من موت الوارث وإسلام المورث بين الخميس والجمعة، فزمان اليقين بعدم إسلام الوارث هو يوم الأربعاء، وهو إنما يكون متصلاً بزمان الشك المفروض - أعني زمان موت المورث - إذا كان الزمان المذكور هو يوم الخميس، أما إذا كان هو يوم الجمعة كان منفصلاً عنه بزمان حدوثه وهو يوم الخميس، فلا يحزر اتصال أحدهما بالآخر.

ومنه يظهر أن ما ذكره في عنوان هذا لوجه أولى مما ذكره معاصره السيد الطباطبائي رحمته الله في العروة الوثقى من دعوى عدم الاتصال بين الزمانين.

لوضوح أن الاتصال محتمل، لا مقطوع العدم

إن قلت: زمان موت الوارث إن كان هو يوم الخميس كان متصلاً بزمان اليقين، وإن كان هو يوم الجمعة كان متصلاً بيوم الخميس المتصل بزمان اليقين، وذلك كاف في صحة الاستصحاب فيه، إذ لا يعتبر في الاستصحاب في زمان ليرتب عليه الأثر اتصاله بنفسه بزمان اليقين، بل يكفي اتصاله بزمان شك مثله متصل بزمان اليقين، فإذا علم بالطهارة صباحاً، وشك في انتقاضها ضحى أمكن استصحابها إلى وقت صلاة الظهر، لاتصال لوقت المذكور بالضحى الذي هو متصل بزمان اليقين فالمقام بطير ما لو علم بنجاسة الجسم صباحاً، وعلم بملاقاته برطوبة ضحى أو ظهراً فتستصحب نجاسته إلى زمان الملاقاة المردد بين الضحى المتصل بنفسه بزمان اليقين وظهر المتصل بالضحى المتصل بزمان اليقين.

قلت: إنما يكفي اتصال زمان الشك الذي هو مورد الأثر بزمان شك متصل بزمان اليقين إذا أريد بالاستصحاب حره منه إليه، لا من زمان اليقين ابتداء

حدوث الشك بزمان تحقق اليقين، بل اتصال زمان المشكوك برمان المتيقن، الذي تقدم عدم الاشكال في اعتباره، وهو غير محرر بالتقريب المتقدم.

هذا، وقد ذكر غير واحد في تقرير مراد المحقق الحراساني رحمته أن عدم إحرار اتصال زمان الشك برمان اليقين إنما هو لاحتمال الانفصال بينهما بزمان اليقين باستقاض الحالة السابقة، لعرض العدم بانتقاص العدم السابق بالوجود إما سابقاً على وجود الحادث الآخر ولا حقه.

فعلى المثال المذكور لما كان من المحتمل وقوع إسلام الوارث المعلوم يوم الخميس قبل موت المورث، احتمل كونه فاصلاً بين زمان الشك في إسلام الوارث - وهو زمان موت المورث - وزمان اليقين بالعدم - وهو يوم الأربعاء - فلا يصح استصحاب عدم الإسلام في زمان موت المورث، لعدم إحرار كون الناء على الإسلام فيه نقضاً لليقين بالشك، بل محتمل كونه نقضاً للنفس باليقين. وقد أورد عليه غير واحد بوجوه متعددة تنبني على تقرير كلامه بالوجه المذكور.

عمدتها. أنه مبني على قيام العلم بسخارج سحو يقبل التردد والشك، وهو خلاف التحقيق، بل هو كالشك من لصحات الوحدانية التابعة للصور الذهنية، وليس لها وجود واقعي محفوظ يقبل الشك، فإن كانت موجودة كانت معلومة، وإلا فهي معلومة العدم.

فزمان إسلام الوارث المعلوم بالإحتمال وإن احتمل انطباقه على يوم الخميس، إلا أنه لا يحتمل انطباقه عليه، بما هو زمان اليقين بالإسلام، بل ليس هو إلا زمان الشك فيه، وليس المعلوم إلا لزمان الاجمالي على ما هو عليه من تردد، فلا يكون الناء على إسلام الوارث حين موت المورث من نقض اليقين قطعاً، بل ليس هو إلا من نقض اليقين بشك.

لكن لم ينضح من كلام المحقق الحراساني رحمته إرادة ما ذكره في تقرير

كلامه، إذ هو لم يذكر إلا عدم إحرار الاتصال بين الرمايين، دون احتمال الانفصال بينهما برمان اليقين بانتقاض الحالة السابقة بالوجه الذي ذكره، كي يرد عليه ما سبق. ولعله اعتمد في وجه احتمال الانفصال على ما ذكرنا، وهو أحسن عن ذلك جداً، ولا يتنى على فهم العلم بالحارج وقابليته للوجود الواقعي المشكوك.

الثاني: أن الشك في بقاء شيء زمان لأحر

قارة: يكون للشك في امتداد ذلك الشيء، كما لو علم بموت المورث يوم الجمعة وشك في أن اسلام الوارث كان ليلة الجمعة أو السبت. وأخرى: يكون للشك في تقدم ذلك الشيء الأحر وتأخره، كما لو علم باسلام الوارث ليلة الجمعة، وشك في أن موت المورث كان يوم الخميس أو الجمعة.

ولاشكال في جريان الاستصحاب في الصورة الأولى.

وأما الثانية، فالظاهر عدم جريان الاستصحاب فيها، لأن المناسق من أدلة الاستصحاب المناسب لارتكازية مضمونه هو التعبد ببقاء المشكوك واستمراره وطول أمدّه، لا محض وجوده في زمان الشك بما له من عنوان، وإنما يحرر في الصورة الأولى كونه مستمراً حين الحادث الآخر لأجل تعيين أمد ذلك الحادث لا لوفاء الاستصحاب بذلك، بل ليس معاد الاستصحاب إلا التعبد ببقاء المستصحب في الزمان الخاص بداته لا بعنوانه المذكور.

وعليه لو كان منشأ الشك هو الجهتين معاً، كما هو الحال في المقام، فالظاهر أن الاستصحاب إنما ينفع في إنقاء المشكوك وإثبات امتداده تعدياً، ولا ينهض بإحراز خصوصية وجوده في زمان الحادث الآخر إذا لم تكن من شؤون امتداده، ففي المثال المتقدم يحكم بعدم اسلام الوارث يوم الخميس، للشك في امتداده إليه، ويترتب عليه أثره، إلا أنه لا ينفع في إحراز عدمه حين

موت المورث، لعدم إحراز موت المورث في اليوم المذكور.
 بل الخصوصية المذكورة تنشأ من الشك في امتداد عدم الإسلام والشك
 في تقدم موت المورث معاً، والاستصحاب اجنبي عن الجهة الثانية
 والظاهر أن هذا الوجه متين في نفسه، مطابق للمرتكزات في مفاد
 الاستصحاب، وقد سب لبعض الأعيان لمحققين ^{وكانوا} تصمته تقرير درسه
 قريب منه، وإن تضمن الإشارة لما ذكرناه في الدفاع عن الوجه السابق، فراجع
 وتأمل جيداً.

المقام الثاني: في الجهل بتاريخ أحد الحادثين دون الآخر، ولا ينبغي
 الإشكال في جريان الاستصحاب بالإضافة إلى مجهول التاريخ، فيستصحاب
 عدمه في زمان الآخر، لاحتتماع أركان الاستصحاب فيه، وعدم توجه أحد
 الوجهين السابقين عليه، كما يظهر بالتأمل فيهما.

نعم، بناءً على أن مرجح لصحوى عدم إحراز اتصال زمان الشك برمان
 اليقين إلى احتمال انفصالهما بالزمان الإجمالي المعلوم وقوع الحادث فيه بنحو
 يحتمل الفصل برمان اليقين بالانتقاض، فيكون النقص باليقين لا بالشك، يثبني
 جريان ذلك في المقام، لغرض العلم بوقوع مجهول التاريخ إما قبل زمان
 الحادث الآخر المعلوم التاريخ أو بعده، كما هي مجهولي التاريخ.

لكن تقدم عدم تمامية التقرير المذكور لهذا لوجه، وأن الذي يتم هناك
 هو التقرير الأول الذي لا يجري هنا.

وأما بالإضافة إلى معلوم التاريخ فلا يجري استصحاب عدمه في زمان
 الآخر المجهول، فإذا علم بإسلام لوارث ليلة الجمعة ويموت المورث إما يوم
 الخميس أو الجمعة، لم يجر استصحاب عدم إسلام الوارث إلى حين موت
 المورث، لجريان الوجهين السابقين فيه.

أما الأول فلا احتمال كون زمان الشك المذكور - وهو زمان موت

المورث - يوم الجمعة، فنفصل عن زمان اليقين بعدم الاسلام - وهو يوم الاربعاء - بيوم الخميس، ولا يراد بالاستصحاب جره من زمان اليقين المذكور إلى زمان الشك - وهو يوم الجمعة - عابراً بالزمان الفاصل بينهما لو كان، للعلم بعدم استمراره كذلك وانتقاصه ليلة الجمعة

وأما الثاني فلو صرح بعدم الشك في امتداد عدم الاسلام، للعلم بتاريخه، وإنما الشك في وجوده حين موت المورث، لاحتمال تقدم موت المورث لا غير.

فالمقدم أولى بجريان الوجه المذكور من المقام السابق، كما يظهر بملاحظة ما سبق في تقريره.

ولولا هذان الوجهان أشكل لمنع من جريان الاستصحاب في معلوم التاريخ مع فرض سبق اليقين بعدمه، مع الشك في وجوده حين حدوث مجهول التاريخ.

ومنه يظهر الإشكال في كلام شيخنا الأعظم رحمته وغيره ممن حكم بجريان الاستصحاب في مجهول التاريخ، ومع منه في معلوم التاريخ

إذ بملاحظة الوجهين المذكورين يتعين المنع من الاستصحاب في المقامين، ومع العوض عنهما يتعين جريانه فيهما معاً

ولعله لذا ذهب بعض مشايخنا إلى جريانه في معلوم التاريخ، فيستصحب عدمه في زمان الآخر، وإن لم يمكن استصحاب عدمه في عمود الزمان، لفرض العلم بتاريخه فراجع كلامهم وتأمل جيداً.

المبحث الثاني في الحالتين المتضادتين

كالطهارة والحدث، والطهارة والسجاسة.

وليس العرص هنا إحراز عدم أحدهما حين حدوث الآخر، للقطع به بعد
فرص التصاد، بل تشخيص الوظيفة الفعلية، لمعلم باستمرار كل منهما لولا الراجع
المستلزم للمعلم ببقاء المتأخر منهما ولزوم العمل عليه، والجهل بالتأخر منهما
هو الذي أوجب الجهل بالباقي. ()
وله صورتان..

الأولى: أن يجهل تاريخ كل منهما، كما لو علم بإصابة البول للأرض، إما
في يوم الخميس أو الجمعة، وبإصابة المطر لها في أحد اليومين أيضاً قبل إصابة
البول أو بعدها.

والمعروف - كما قيل - جريان الاستصحاب في كل منهما ذاتاً، وسقوطه
بالمعارضة، لاستلزامه التعبد طاهراً بالنضدين لراجع إلى التعبد بالنقيضين، وهو
ممتنع، كجعلهما واقعاً.

لكن ذهب غير واحد إلى عدم جريان الاستصحاب ذاتاً، والمذكور في
كلامهم وجوه..

الأول: ما سبق من بعض الأعيان المحققين عليه السلام من أن الاستصحاب إنما
يجري بدعاظ الشك في امتداد المستصحب، لا بلحاظ جهات أخرى، والشك في
المقام ليس من هذه الجهة، لأن المستصحب إن كان حادثاً في الزمان الأول فهو

مرتفع في الثاني قطعاً، وإن كان حدثاً في الثاني فهو باق قطعاً، وعلى كلا التقديرين لا شك في امتداده، وإنما الشك في تقدمه وتأخره، والاستصحاب لا ينفع في ذلك.

وقد استشكل فيه سيدنا الأعظم رحمه الله في مستمسكه بقوله: «لا ريب في حصول الشك في امتداد المجهول التاريخ، وإن كان السبب فيه الشك في التقدم والتأخر. وكون السبب ذلك لا يصر في حصول شرط الاستصحاب وقوامه». وهذا بخلاف ما سبق، لأن الفرض من الاستصحاب هاك ليس إحراز الامتداد فقط، بل إحراز نحو نسبة لمستصحب للحدث الآخر، وهي لا تقوم بالامتداد، بل نشأ منه ومن نحو وقوع الحادث الآخر، ولا دخل للاستصحاب بذلك. فالمقام نظير ما تقدم منه من جريان استصحاب عدم كل من الحادثين في عمود الرمان.

الثاني: ما ذكره رحمه الله أيضاً من أن الشك الذي هو موضوع الاستصحاب هو الشك في بقاء المستصحب وارتفاعه في الرمان المتصل برمان اليقين بحدوثه، بحيث يكون هاك زمان متصل برمان اليقين بالحدوث بدور الأمر فيه بين البقاء والارتفاع، ولا مجال لذلك في المقدم، إذ في يوم الجمعة يدور الأمر بين الحدوث والارتفاع، وفي يوم السبت يدور الأمر بين البقاء وعدم الوجود، لعدم الارتفاع فيه، بل في يوم الجمعة.

وفيه. أنه لا شاهد على الدعوى المذكورة، بل يكفي الشك في البقاء ولو مع اختلاف زمانه عن زمان الارتفاع المحتمل، كما في المقام، لإطلاق قولهم عليه السلام: «لأنك كنت على يقين فشككت..».

وأما ما استشهد به سيدنا الأعظم رحمه الله نفع الدعوى المذكورة من أن لازمها عدم جريان الاستصحاب في ثاني أرمية احتمال الارتفاع في سائر الموارد، فلو علم بنجاسة الأرض يوم الخميس واحتمل تطهيرها يوم الجمعة، لا مجال

لاستصحابها يوم السبت، لعدم احتمال الارتفاع فيه، بل في ما قبله.
 فيمكن الجواب عنه: بأن مراد المدعي اعتبار كون مبدأ زمان الشك
 المتصل بزمان اليقين مردداً بين البقاء والارتفاع، لا أنه بتعام أجزائه مردد بينهما،
 وهو حاصل في المثال المذكور، للتردد بين البقاء والارتفاع يوم الجمعة،
 بخلاف المقام، حيث لا يمكن فيه فرض زمان محتمل للأمرين.

الثالث: أن الظاهر من دليل الاستصحاب أن لو رجعا القهقري من زمان
 الشك في وجود المستصحب لوصلنا إلى زمان تفصيلي يعلم بوجود
 المستصحب فيه، وهذا المعنى غير حاصل في مجهول التاريخ بالنسبة إلى
 الأزمنة التفصيلية، كيوم الخميس والجمعة والسبت في المثال.

وأما بالنسبة إلى الزمان الإجمالي متصل برمان الحدوث على إجماله
 والاتصال وإن كان حاصلاً، إلا أنه إنما يقتضي صحة الاستصحاب بالإضافة إليه
 على إجماله، من دون أن يطبق على زمان تفصيلي بعينه

وحيث لا يترتب إلا أثر الوجود في زمان الإجمالي لو فرض، دون مثل
 صحة الصلاة وجواز الدخول في المسجد وعدمهما في استصحاب الطهارة أو
 الحدث أو النجاسة، فأنها من آثار وجود أحد هذه الأمور في الزمان التفصيلي
 الحاصل الذي تقع فيه الصلاة والدخول.

قال المقرر في نهاية الأفكار: - بعد أن أطال في بيان ذلك - وقال
 الأستاذ رحمته: أن المحقق الحراساني رحمته في سبب الزمان في مجلس بحثه قرر
 شبهة الانفصال بمثل ما ذكرناه، ولكنه قررهما في الكفاية من جهة شبهة الفصل
 باليقين الناقض.

ويرد عليه ما أورد على سابقه من مصادته لإطلاق الأدلة.
 مضافاً إلى النقص عليه: بأن لارمه امتناع الاستصحاب في الزمان
 التفصيلي فيما لو تردد حدوث المستصحب بين زمانين، واحتمل انعدامه في

ثاني أزمته حدوثه، بحيث لو كان قد حدث في أول زمانه التردد لم يسق إلى الثاني منهما، كما لو علم بتطهير الأرض يوم الخميس أو الجمعة مع احتمال تنجسها في مساء يوم تطهيرها، فلا مجال بناءً على ذلك لاستصحاب الطهارة في زمان الشك التفصيلي، كيوم السبت، لعدم اتصاله بزمان شك تفصيلي، وإنما يستصحب في زمان الشك الإجمالي، كالיום الثاني من وقوع النجاسة أو الثالث منه، وقد فرض عدم انطباقه على الزمان التفصيلي وقد حاول رحمته دفع النقص المذكور بوجهين..

أولهما: أن ساءهم على حريان الاستصحاب في مثله ليس باعتبار الأزمه التفصيلية، بل باعتبار الأزمه الإجمالية، ففي الزمان التفصيلي الثاني الذي يحتمل حدوثه فيه يعلم بحصول الأمر المستصحب إما وجداناً أو تعبداً، ويستصحب منه إلى بقية الأزمنة التفصيلية، وفي المثال المذكور يعلم بالطهارة يوم الجمعة إما وجداناً أو تعبداً، فيستصحب إلى يوم السبت وما بعده.

وفيه - مع أنه مبني على تحوّل التكليف في تطبيق دليل الاستصحاب - أن مبني كلامه رحمته على عدم انطباق لأزمه الإجمالية على التفصيلية، فلا مجال لحرص العلم في الزمان التفصيلي، ثاني بحصول الأمر المستصحب إما وجداناً أو تعبداً

والأمكن في المقام دعوى. أنه يكفي الاستصحاب بلحاظ اليوم الثاني والثالث لحدوث المستصحب على إجماله، فيعلم حينئذٍ بوجوده تعبداً في يوم السبت - في المثال السابق - لأنه إما ثالث زمان الحدوث أو ثانيه.

والعلم بارتفاع المستصحب على تقدير كونه الثالث واقعاً لا ينافي الشك في بقائه في الثالث على إجماله، ولد لا إشكال طاهراً في جوار استصحابه في الثالث على إجماله لو فرض ترتب الأثر على ذلك.

ومنه يظهر حال ما ذكره سيدنا لأعظم رحمته في دفع النقص المذكور على

نظير الوجه المذكور من أن الزمان الثالث - كيوم السبت - يعلم بصحة الاستصحاب إليه، إما لانطباق ثالث زمان الحدوث الإجمالي عليه، أو لانطباق ثاني زمان الحدوث عليه.

لأنه يمكن دعوى جريس الاستصحاب التقدير في معروض النقص بالإضافة إلى الزمان التفصيلي الأول الذي يحتمل حدوثه فيه، فيقال في المثال المذكور: إن كانت الطهارة حاصلة يوم الخميس فهي باقية ليوم الجمعة بالاستصحاب، فيعلم بالطهارة يوم الجمعة إما وحدانياً أو تعبداً، ويستصحب منه إلى ما بعده من الأزمنة التفصيلية.

ولا مجال لذلك في المقام، إذ على تقدير وقوع المتيقن في الزمان الأول يعلم بارتفاعه في الزمان الثاني.

وفيه - مع أنه كالسابق في انتفاء علم نحو من التكلف - بتني على أن موضوع الاستصحاب ثبوت المستصحب واقعاً لأنه أمر قابل للجهل، فيسقط الاستصحاب بوجوده، إذ لو كان موضوعه يتيقن به - كما تقدم تقريره - امتنع الاستصحاب التقدير، لعدم اليقين بالمستصحب.

ودعوى حصول اليقين المنوط - كما بصر من كلامه..

عربية، لوضوح أن اليقين المأخوذ في الاستصحاب هو اليقين الخارجي الحقيقي، وهو لا يقل وجوداً موضوعاً غير فعلي، ولا مجال لقياسه بالأحكام الشرعية التي قيل: إن لها وجوداً موضوعاً، لأنها أمور حعية خاضعة لسلطان الجاعل، بخلاف الأمور الخارجية التابعة لأسبابها الفعلية.

الرابع: ما ذكره بعض محشي بكهاية^(١) من أن ظاهر أخبار الاستصحاب تعلق الشك بالمتيقن على كل تقدير، وكل من الحاليتين ليس كذلك، للقطع بارتفاعه على تقدير وقوعه أولاً، وببقائه على تقدير وقوعه متأخراً.

وفيه - مع أن مقتضاه عدم تعلق الشك أصلاً، وجريانه فيما لو علم بتاريخ إحداهما - أن ذلك إما يجري في العاويين التي تتحمل وجوداً واقعياً تابعاً لوجود الشرط واقعاً، كلاحتراق شمع لوجود النار، دون مثل اليقين والشك من الأمور الوجدانية الصوطة بالوجود لعلمي لشرط، لا الواقعي، فاليقين بالارتفاع أو البقاء في المقام ليس موطئاً بأسبق أو للمحقق الواقعي، بل بالعلم بأحد الأمرين بعينه، فمع فرص التردد بينهما لا يقين بشيء منهما، بل ليس إلا الشك الذي هو موضوع الاستصحاب، ولا لم يبق للاستصحاب مورد، لأنه على تقدير تحقق منشأ الشك يقطع بالارتفاع، وعلى تقدير عدمه يقطع بالبقاء، ولا يتحقق الشك على كل تقدير بالمعنى المذكور.

الخامس: ما حكاه المحشي المذكور عن المحقق الحراساني رحمته الله قال: «وهو أن الاستصحاب إنما هو في ما يمكن الانقضاء، وفي المقام ليس كذلك، لكون إحدى الحالتين رافعة للأخرى. لا يقال: أنه كذلك في كل ما علم إجمالاً بارتفاع أحد المستصحبين، فإنه يقال: إنه فرق بينه وبين المقام، حيث أن الرفع لأحد الأمرين بواسطة أمر خارج، وفي المقام بواسطة أحدهما».

وفيه - مع جريانه فيما لو علم بتاريخ إحدهما - أن الفرق المذكور ليس فارقاً في ما نحن فيه، حيث يكون المعيار على الشك في البقاء. مصافاً إلى أن الرفع في المقام لأحدى الحالتين المستصحبتين ليس هو الحالة الأخرى، بل سببها، وهو أمر خارج.

السادس: ما ذكره المحقق الحراساني رحمته الله في الكفاية من عدم إحراز اتصال زمان الشك بزمان اليقين، وقد تقدم منه أيضاً في المقام السابق، وإن اختلف عنه بأن مشأ عدم إحراز الاتصال هناك هو تردد زمان الشك مع تعيين زمان اليقين ومنشؤه هنا هو تردد زمان اليقين مع تعيين زمان الشك، ففي المثال السابق لا تردد في زمان الشك في الطهارة، فانه يوم السبت لا غير، أما زمان

اليقين بها فهو مردد بين يومي الخميس والجمعة، فإن كان هو الأول كان منفصلاً عن زمان الشك بالثاني الذي هو في الواقع زمان النجاسة وارتفاع الطهارة، وكذا الحال في النجاسة. فيوم السبت مردد بين أن يكون بنفسه متصلاً بزمان اليقين وأن يكون متصلاً بزمان شك متصل بزمان اليقين، وعلى الثاني لا يراد بالاستصحاب جر المستصحب وسحبه في كلا الرمايين، للقطع بعدم بقائه كذلك، وأن زمان المتيقن لو كان يوم الخميس فهو منقضى غير باق منه ليوم السبت، بل المراد البناء على وجود المتيقن في زمان الشك تبعاً لوجوده في زمان اليقين على ما هو عليه من إجمال ولو كان منفصلاً عنه، وقد تقدم عدم نهوض الاستصحاب بذلك.

ولعل هذا أمتن الوجوه، ولا يظهر لي عداً ما يوجب وهمه ويلزم برفع البدع، وليس الأمر هنا بهمهم، لو صرح بعدم الإثر العملي بعد عدم جريان الاستصحاب على كل حال إما لقصوره ذاتاً أو للمعارضة، وإما يظهر مع العلم بتاريخ أحد الحادثين، كما لا يخفى.

بقي الكلام في قولين آخرين للأصحاب في مسألة العلم بالحدث والطهارة..

الأول: ما في المعبر وحامع لمقاصد ومن حاشية الشرايع من أنه مع العلم بالحالة السابقة عليهما يبني على ضدها.

قال في الثاني: لأنه إن كان محدثاً فقد تيقن رفع ذلك الحدث بالطهارة المتيقنة مع الحدث الآخر، لأنها إن كانت بعد لحدثين أو بهما فقد ارتفع الأول بها، وانتقاضها بالحدث الآخر غير معوم، لشك في تأخره عنها، ففي الحقيقة هو متيقن بالطهارة شك في الحدث ... ثم ذكر وجه الحكم في صورة تيقن الطهارة سابقاً

وكأنه راجع إلى دعوى: عدم جريان استصحاب نفس الحالة السابقة،

للعلم بانتقاضها، ولا استصحاب مثلها، للشك في ثبوته، لاحتمال تعاقب المتجانسين.

وليه: أنه لا دخل لخصوصية الاتحاد مع الحالة السابقة والعمالة لها في موضوع الأثر، بل موضوعه نفس الحالة - من الطهارة أو الحدث أو غيرهما - من حيث هي، فلا مانع من استصحابها من حين حدوث السبب، فيعارض استصحاب الضد.

ودعوى: أنه ليس من استصحاب العرد، لعدم الأثر له بل للكلي، ولا محال لجريان استصحاب الكلي، لتردد حال العرد حين وجود السبب بين أن يكون بقاء للحالة السابقة، وأن يكون مماثلاً لها، فلا يحري استصحابه، للعلم بارتفاع الفرد الأول المتيقن، ولشك في حدوث آخر منفصل عنه بالصد، فهو أشد من القسم الثالث الذي يمرض فيه عدم انفصال العرد المحتمل الحدوث عن العرد المتيقن المعلوم الزوال.

مدفوعة بأنه كذلك لو أريد الاستصحاب من زمان اليقين بالحالة السابقة قبل طرؤه الحالين، وليس كذلك، بل المدعى الاستصحاب من حين حدوثه السبب المتيقن لكل منهما، ومن معلوم عدم العلم بارتفاع ذلك الفرد الموجود حينه، ولا صير في تردده بالوجه المذكور بعد الشك في بقاءه بنفسه.

نعم، هو مردد حيث بين معلوم الارتفاع ومعلوم البقاء، فهو ملحق بالقسم الثاني من استصحاب الكلي، الذي لا إشكال في جريانه.

وبالحملة: لا فرق بين الحادتين بالإضافة إلى زمان اليقين بهما إجمالاً في تحقق ركني الاستصحاب وشروطه.

الثاني: ما ذكره العلامة في القواعد وعن غيرها من كتبه من أنه مع العلم بالحالة السابقة عليهما يستصحبا.

وهو بظاهره ظاهر الضعف، إذ لا معنى لاستصحابها مع العلم بانتقاضها

وإنما يحتمل بقاء مثلها.

وحمله على ما إذا علم بكون كل من الحدث والطهارة المعلومين
الحدث ناقصاً لما قبله - كما يظهر من محكي المختلف - مخرج له عن محل
الكلام، للقطع حيث بثبت مثل الحالة، السابقة، فلا استصحاب، كما حكى
عنه ^{في} في بعض نصريحانه وكذا حمله على ما إذا احتل طرود الباقي للحالة
الأخيرة منهما - كما قد يظهر من المختلف - بخروجه عن فرض اليقين بكل من
الحدث والطهارة - الذي هو محل الكلام - إلى احتمال انتفاص الحالة الأخيرة
المعلومة منهما، ولا إشكال معه في الاستصحاب

وبالحمل: لا محال للنساء على ذلك في محل الكلام من العدم بطرود، الحالتين
المتضادتين المتعاقبتين مع الجهل باستقدمه منهما والأخرى الباقية

الصورة الثانية ما إذا علم تاريخ إحداهما دون الأخرى

ويعلم حكمها مما تقدم، حيث لا ينبغي الإشكال في جريان
الاستصحاب في معلوم التاريخ، لعدم جريان ما تقدم فيه.

وأما مجهول التاريخ، فإن كان الجهل بالتاريخ في الصورة السابقة مانعاً
من جريان الاستصحاب دائماً امتنع جريان الاستصحاب فيه، فلا معارض
للاستصحاب في معلوم التاريخ، وإلا تعين جريانه فيه ذاتاً ومعارضته
لاستصحاب معلوم التاريخ، كما جرى عليه بعض مشايخنا.

وهو بعيد عن الأدق العرفية، وإن كان أقرب لتدقيق بناء على جريان
الاستصحاب ذاتاً في مجهولي التاريخ وسقوطه بالمعارضة، وهو مؤيد لبطالان
المبنى المذكور. فلاحظ



مرکز تحقیقات کتابخانه و اسناد ملی

الفصل التاسع

في استصحاب حكم المخصص

إذا ورد عام وورد مخصص له في بعض الأفراد بالإضافة إلى بعض الأزمات، فبعد انتهاء أمد التخصيص لو شئت في حكم الفرد هل يرجع لعموم العام، أو لاستصحاب حكم المخصص؟

مثلاً: بعد تخصيص عموم نفوذ العقود بدليل حيار الغبن، وخيار الرجوع في فسخ النكاح بجنون الزوج ونحوهما، لو شك في أن الحيار على العموم أو التراخي، لاحتمال دليبه، فهل المرحع في برهان ثنائي هو عموم نفوذ العقود المقتضي لسقوط الحيار، والمستلزم لكونه فورياً، أو استصحاب الحيار الموافق عملاً للتراخي؟

ومن الظاهر أن الكلام ليس في ربح اليد عن العموم بالاستصحاب كبروياً، لما تقدم في المقام السابق من تقديم الدليل - ومنه العموم - على الاستصحاب، بل في حجية العموم بعد انتهاء أمد التخصيص، لترفع به اليد عن الاستصحاب، فهو براع صبروي، كما هو حال السراغ المحرر في كل الفصول المتقدمة.

وينبغي التمهيد لمحل الكلام بأمرين..

الأول: أن محل الكلام ما إذا كان لعام متكفلاً بآثبات الحكم في جميع الأزمات، دون ما لو لم يتعرض إلا للحدوث، وكان الحكم بالبقاء لأمر خارج عنه، كاستعداد الحكم للبقاء لذاته، أو لاستصحاب، فانه خارج عن محل الكلام،

لعدم كون استفاء الحكم في زمان اللاحق عن تمام الأفراد فضلاً عن بعضها منافياً للعام بوجه، كما هو الحال في عموم ما دل على تنجس الجسم بملاقاة النجاسة وما دل على تحقق الزوجية بالعقد على المرأة، فإن بقاء النجاسة والزوجية بعد الملاقاة والعقد وعدم ارتفاعهما برفع ليس مقتضى العمومين المذكورين، ولذا لا يكون ما دل على ارتفاع النجاسة بالفعل والزوجية بالطلاق منافياً لهما بوجه، كي يكون محصصاً

فلو فرض إجمال الدليل المتكامل لارتفاع حكم العام عن بعض الأفراد، بحيث شك في أمد ارتفاعه، فلا مجال لترحوع لعموم العام، بل لا بد فيه من مرجع آخر من دليل أو أصل.

نعم، لو تضمن الدليل عدم ثبوت حكم العام في بعض الأفراد من أول الأمر كان منافياً له في الدلالة على الحدوث، فيكون محصصاً له، مثل ما دل على عدم تنجس الكر بالملاقاة، وعدم صحة العقد على امرأة أخ الزوجة أو ابنة أختها مع عدم إدبها، بالإضافة إلى العمومين المذكورين.

فلو فرض إجمال المخصص المذكور والشك في أمد الحكم الذي تصممه - كما لو احتمل صحة العقد برضا العمه والحالة بعده - لم يصلح العموم لبيان الحكم في زمان الشك، لفرض قصوره عن بيان حال الحكم في الزمان الثاني

إلا أن يجمع عرفاً بين دليلي عدم والخاص بحمل العام على أن عنوانه من نسخ المقدمة الاعدادية لحكمه في مورد اخاص، وأن تمام علته بارتفاع عنوان الخاص، وهو محتاج لعناية خاصة بخارجة عن محل الكلام مؤكولة لنظر الفقيه، لعدم الصابط لها.

الثاني: أن الكلام في المقام إنما هو بعد الفراغ من جريان الاستصحاب في حكم الخاص ذاتاً، لبقاء الموضوع

وقد تقدم عند الكلام في موضوع الاستصحاب وفي استصحاب الزمانيات التعرض لضابط ذلك، وأنه لا بد من إحراز عدم دخول الخصوصية الزمانية في متعلقه، بأن لا يكون موضوعه مقيداً بالزمان الأول بل هو الذات المحفوظة في كلا الزمانين، إما لكون المتعلق حزيناً غير قابل للتقييد بالزمان فلا يتكرر بتعددده، أو لكونه كلياً يعلم بعدم أخذ الزمان قيداً فيه، بل أخذه ظرفاً لا يضر تعدده بوحده.

وقد يظهر من شيخنا الأعظم رحمته أن ذلك مستلزم لكون الزمان طرفاً لحكم العام أيضاً، فلا يكون للعام أفراد طويلة متعددة بعدد الخصوصيات الزمانية، بل ليس له إلا أفراد عرضية مستمرة الحكم في عمود الزمان.

كما أن كون الزمان قيداً في موضوع حكم الخاص يحو يمتنع معه استصحابه، مستلزم لكون عموم العام بالإضافة إلى الخصوصيات الزمانية إفرادياً، بحيث يكون كل جزء من أجزاء الزمان مقوماً لموضوع مستقل ذي حكم مستقل، فكما يكون للعام أفراد عرضية يكون له أفراد طويلة

لكن الظاهر عدم تعامية الملازمة من طرفين، لوضوح أن لكل من العام والخاص دليلاً يخصصه، وظهور أحدهما في أحد الوجهين - من كون الخصوصيات الزمانية قيداً في متعلق الحكم ومقومة له، فيتعدد بتعدددها، أو ظرفاً له لا تنافي وحدته - لا يستلزم ظهور الثاني في ذلك.

نعم، لو كان المتعلق حزيناً غير قابل للتقييد تعين كون الزمان طرفاً له في كل من العام والخاص. لكنه قد يكون كلياً قابلاً للأمرين، فالمتبع فيه ظهور الدليلين اللذين عرفت إمكان اختلافهما في ذلك.

وتوهم ابتناء ما ذكره رحمته من الملازمة على مباهة من الاعتماد على التسامح العرفي، حيث لا يفرق فيه بين حكمي العام والخاص.

مدهوع: بأن المبني المذكور - لو تم - مختص بموضوع الاستصحاب

الذي هو مورد الحاص، ولا يحرى في العموم، بل المتبع فيه ظهور دليله في أحد الأمرين، كما يظهر منه ^{في} في مقام فرجع.

ومن ثم فرص المحقق الحراساني ^{في} لصور في المقام أربعاً ناشئة من تردد كل من العام والخاص بين الوجهين

إذا عرفت هذا، فاعلم أن لنعم المتكفل بحال الرمان اللاحق صوراً

الأولى: أن يكون الاستمرار مأخوذاً في متعلق الحكم، لأخذ مجموع الرمان قيداً فيه مع وحدة الحكم في كل فرد ملحاط تمام أجزاء الزمان كوجوب الصوم في تمام النهار نحو الارشاطية والمحموعية، مع وحدة التكليف والمكلف به في اليوم الواحد.

الثانية: أن يكون منى الحكم على الاستمرار مع وحدة متعلقه، فلكل فرد حكم واحد مستمر، كوجوب الوفاء بالعقود الذي هو كناية عن نفوذها، لوصوح أن يعود كل عقد مستمر له تتعاقب أجزاء الزمان وليس له في كل آن يعود مابن لنفوذ في الآن الآخر.

الثالثة: أن يكون لكل فرد في كل جزء من أجزاء الرمان حكم خاص مع عدم أخذ الخصوصيات الرمانية في متعلق تلك الأحكام، بل هي نفس الأحكام، كما لو قيل: يجب في كل يوم إكرام كل عالم، حيث لم تؤخذ الأيام قيداً للإكرام الذي هو موضوع الوجوب ومنعفه، بل طرفاً للحكم عليه بالوجوب مع كون المتعلق هو ماهية الإكرام المطلقة، كما أن تعدد الأيام يوجب تعدد الأحكام، ولكل حكم طاعته ومعصيته فهو مبني على تكرار حكم الفرد لا استمرار حكمه، وبهذا احتللت هذه الصورة عن الصورة السابقة.

والمعيار في الفرق المذكور هو تحصيل العدم بين الأحكام المتعاقبة في هذه الصورة، دون الصورة السابقة.

الرابعة: أن تكون الخصوصيات الرمانية المختلفة مقومة لمتعلق الحكم

وموضوعه، فيتعدد الموضوع تبعاً لتعدد ما ليكون للعام أفراد طويلة وعرضية متساوية النسبة بالإضافة إليه، ولكل منها حكم مخصص به.

وهذا إنما يتم فيما إذا كان مورد كلاً قابلاً للتقييد بالزمان، كما لو قيل: يجب صوم كل يوم من شعبان على أولاد زيد، فإن الصوم في كل يوم من الشهر فرد للعام كما أن كل ولد من أولاد زيد فرد له، وبهذا احتلت هذه الصورة عن سابقتها.

هذا، ولا ينبغي الإشكال في عدم حجية العام في الفرد بعد انتهاء أمد المخصص في الصورة الأولى، فلو علم في أمثال السابق بجواز الأكل لشخص من أفراد العام عند زوال يوم من الأيام التي كان مقتضى العموم وجوب صومها وشك في وجوب الإمساك عليه بعد ذلك فلا مجال لاثباته للعام المذكور، لأن فرد العام ليس إلا الإمساك المستمر في تمام اليوم بمقتضى فرض الارتباطية، فمع فرض عدم وجوبه يعلم بخروج الفرد عن العموم، وليس وجوب الإمساك في بعض اليوم مدلولاً للعام، ليلزم من علمه زيادة في تخصيص ويهمل العام باثباته، ليرفع به اليد عن الاستصحاب لو فرض تمامية أركانه.

ولا فرق في ذلك بين ثبوت حكم الخاص في أي جزء من أجزاء الزمان الذي هو مورد حكم العام، فلا فرق بين أن يكون زمان حواز الأكل في المثال هو الفجر والظهر وآخر النهار، لخروج الفرد عن لفردية في الجميع بل مقتضى ذلك عدم حجية العام في فرد في تمام أجزاء الزمان حتى ما كان منها قبل زمان الخاص، فلا يحرم الأكل من أول النهار في جميع الفروض المذكورة.

نعم، لو فرض الجمع بين العام والخاص عرفاً برفع اليد عن الارتباطية - التي هي مقتضى العام - بالإضافة إلى مورد تخصيص، تعين حجية العام في الباقي مطلقاً، كما في مورد قاعدة الميسور.

لكنه محتاج إلى عناية خاصة بخارجة عن محل الكلام.

كما لا ينبغي الإشكال في حجية العام في مورد الخاص بعد انتهاء أمد المخصص في الصورة الرابعة، إذ بعد فرص أن الاستصحاب لكل زمان فرداً طولياً مباحيناً لغيره فكلما استمر حكم الخاص لزم زيادة في التخصيص، فيلزم الاختصار على المتيقن منه والرجوع في الباقي للعموم، الذي عرفت المعروعية عن تقديمه على الاستصحاب لو فرض تمامية أركانه.

فالإشكال إما هو في صورتين المتوسطتين والذي يظهر منهما أن محل كلامهم الصورة الثابتة العبية على استمرار حكم الفرد، ولم يتعرضوا للثالثة المسنية على تكرار الحكم له، وإن كان بعض أمثلتهم يماسها^(١).

وكيف كان، فقد يظهر من شيخنا الأعظم^{رحمته} عدم حجية العموم في الفرد بعد انتهاء أمد التخصيص في الصورة الثابتة، لأن عدم ثبوت حكمه حينئذ لا يستلزم زيادة في التخصيص، إذ بعد فرص عدم انحلال العام إلى أفراد طولية وأنه ليس للعام إلا فرد واحد مستمر الحكم، فإذا فرض خروجه بمقتضى الدليل الخاص في الزمن المتيقن، فخروجه بعده ليس خروجاً لفرد آخر، كي يستلزم زيادة في التخصيص.

ووافقه على ذلك المحقق بحراساني^{رحمته} وإن استثنى من ذلك ما إذا لم يكن الخاص قاطعاً لحكم العام في الفرد بعد ثبوته، بل كان مانعاً منه من أول الأمر، بأن كان زمان التخصيص أول زمنية العام، كما في مثل خيار العيب بالإضافة إلى عموم نفوذ العقود.

بدعوى: أن للعام في الفرص ظهور في أمرين، أحدهما ثبوت الحكم للفرد مستمراً ثانيهما: كون مبدئه عند تحقق عنوان العام، والخاص إنما يعارضه

(١) فقد مثل شيخنا الأعظم^{رحمته} بقولنا أكرم العلماء دائماً مع وضح أن المراد به ليس هو استمرار وجوب إكرامهم، بل تكرره في كل يوم أو كل ما قصت الحاجة لذلك.

في الثاني منهما، فيقتصر عليه في الخروج عن العام، ويبقى العام حجة في الثاني منهما.

لكن مذكراه من عدم حجية العم في الصورة المذكورة لا يخلو عن اشكال، بل منع، لانه إذا فرض دلالة العام على ثبوت حكمه في تمام الأزمنة كان له عموم أو إطلاق أزمانى غير عمومه الافرادى، فعدم رجوع حكم العام للفرد في الزمن الثاني يستلزم زيادة التخصيص أو التقييد للعموم أو الإطلاق الأزمانى، الذي هو حجة كالعموم الافرادى

وأما ما ذكره شيخنا الأعظم ^{رحمه الله} في مكاسبه من تبعية العموم الأزمانى للعموم الافرادى، فاذا فرض سقوط العموم الافرادى تعين سقوط العموم الأزمانى.

فيه. أن الخاص في الحقيقة لا يناهى للعموم الافرادى، لإمكان إعماله في الرد بالإضافة إلى غير زمان ^{الخاص} التخصيص، بل ينافى العموم الأزمانى الوارد على الرد، فيلزم الاقتصار على المتيقن منه والرجوع في غيره للعموم المذكور. ولذا لا ريب ظاهراً في حجية العام في الرد بالإضافة إلى ما قبل زمان التخصيص، مع وضوح أنه لو كان الخاص محرراً للفرد عن العموم الافرادى رأساً لم يكن حجة فيه مطلقاً، كما تقدم في الصورة الأولى.

نعم، ينبغي التفصيل بوجه آخر، فإن دلالة العام على ثبوت الحكم في جميع الأزمنة..

قارة: تكون بنحو تتساوى أجزاء ازمان فيه بالنسبة للحكم، فلا يتفرع ثبوته في بعضها على ثبوته في الآخر، كما في عموم نفوذ العقود الظاهر في كون النفوذ من لوازم العقد التي لا تتحذف عنه، من دون أولوية في ذلك لزمان على زمان.

وأخرى: يكون بنحو يتفرع ثبوته في لزمان انلاحق على ثبوته في الزمان

السابق، لانتائه على البقاء و لاستمراره فيه، فلا يتضمن العام محض ثبوت الحكم في جميع الأرمسة، بل عبوره من السابق للأحق.

والفرق بين الصورتين - بعد اشتراكهما في ثبوت الحكم في جميع أجراء الرمان - هو أن البقاء والاستمرار لارم بمعاد العام في الأولى، مع كون المقصود بالأصل فيه محض ثبوته في كل زمان في عرص ثبوته في الرمان الآخر، أما في الثانية فالبقاء والاستمرار هو المقصود بالأصل رانداً على ثبوت الحكم في كل زمان.

هذا، ولا ينبغي الإشكال في حجية اعدم بعد انتهاء أمد المخصص في الصورة الأولى، لما ذكرنا.

وأما في الثانية فلا محل لذلك، لأن معاده وإن كان هو ثبوت الحكم في الرمان المذكور، إلا أنه بعناية كونه مقام له واستمراراً من الرمان السابق، فمع عرص انقطاع الحكم في مورد التخصيص لا ينهض العام بأثباته في الزمان اللاحق، بل لو ثبت كان حكماً مستانفاً غير حكم العام المفروض أحد الاستمرار فيه.

نعم، ينهض باثبات الحكم في موضوع لحاص بالإضافة إلى ما قبل رمان التخصيص، لعدم مساقاة انقطاعه بعد ذلك لمعاد العام لكن الشأن في إحراز هذه الصورة إثباتاً، لابتنائها على صناية خاصة، والغالب هو الصورة الأولى.

ومجرد التعميم بمثل «دائماً» و«تدأ» أو ذكر الغاية بمثل: «إلى» و«حتى» لا يكفي في الحمل على الثانية، لأن الاستمرار وإن كان هو المدلول المطابقي لها، إلا أنه كثيراً ما يساق لإرادة بيان الثبوت في تمام الأرمسة، من دون أخذه بمفهومه قيداً في ثبوت الحكم رانداً على ذلك، فترجع إلى الصورة الأولى وإن كان ذلك خارجاً عما نحن فيه، إذ للكلام إما هو في حكم الصورتين

ثوناً، مع إيكال التمييز بينهما إثباتاً إلى العقه.

هذا، وأما التفصيل المتقدم من المحقق الحراساني رحمته ليس كون زمان الخاص أول أرمئة حكم العام وكونه بعده، وأنه في الأول يكون العام حجة بعد زمان التخصيص، لإمكان المحافظة على ظهوره في الاستمرار وإن لزم رفع اليد عن ظهوره في مبدأ الحكم لأجل الخاص، بخلاف الثاني لانقطاع الاستمرار، فلا مورد له فيما لو تمحص العام في استيعاب حكمه لأجراء الزمان، بل يتعين حجة العام مطلقاً، لما سبق.

وأما لو تضمن أحد الاستمرار رائداً على ذلك فحيث كان التفصيل المذكور يبتني على التصرف في العام برفع اليد عن ظهوره في تعيين مبدأ الحكم دون الاستمرار، فهو يشترط على مقدر قوة ظهوره في الأمرين بالإضافة إلى ظهوره في شمول مورد الخاص، ولا ضابط لذلك.

بل إن كان العام بنحو يمكن رفع اليد عن ظهوره في كليهما ولو بصيغة الخاص أو غيره، جمعاً عربياً، بحيث يكون لجمع بذلك أهون من تخصيص العموم الإزماني أو الأفرادي، تعيين لرجوع دعاء بعد زمن لتخصيص، سواء كان التخصيص في أول أرمئة العام، أم في أثنائه.

وإن كان بنحو يمكن رفع اليد عن ظهوره في تعيين المبدأ دون الاستمرار، بل يكون ظهوره في الاستمرار وأخذ الزمان اللاحق للحكم من الزمان السابق أقوى من عمومته لإزماني للمورد تعيين، حجته إذا كان التخصيص في أول الأرمئة، دون ما إذا كان في الأثناء، بل يلتزم حينئذ بتخصيص عمومته الإزماني، كما ذكره هو رحمته.

وإن كان بنحو يمكن رفع اليد عن ظهوره في الاستمرار دون المبدأ، بل يكون ظهوره في المبدأ أقوى من عمومته لأفرادي للمورد، تعيين حجته إذا كان التخصيص في الأثناء، دون ما إذا كان من أول الأمر، بل يلتزم فيه بتخصيص

عمومه الفرادي عكس ما ذكره رحمته.

وإن لم يمكن رفع اليد عنهما معاً، لكونهما أقوى من الظهور في العموم الفرادي والأحوالي بالإضافة إلى المراد، تعين عدم الرجوع للعام في الموردين، بل يلتزم بتخصيص العموم الفرادي لو كان مورد الخاص أول أزمنة العام، وبتخصيص العموم الأزمني لو كان مورد في الأثناء. وتشخيص أحد الوجوه موكول لنظر العقبة.

ومما ذكرنا يظهر الحال في لصورة الثالثة - التي تقدم أنها خارجة عن محل كلامهم، وإن ناسها بعض أمثهم - فإنها حيث لا تبتني على استمرار حكم العام للمراد، بل على تكرار الحكم له بنعاقب الخصوصيات الزمانية، فهي راجعة إلى محص العموم الأزمني، مع تساوي الخصوصيات الزمانية بالسبب للعام، فيلزم الاقتصار في الخروج عن العام على المتبق من مورد التخصيص، والرجوع للعام في الباقي، لا بالمحافظ عمومه لفرادي، بل الأزمني، نظير ما تقدم في الصورة الثانية في فرض عدم أحد لاستمرار رائداً على الاستيعاب. فلاحظ

الفصل العاشر

في جريان استصحاب الأمور اللغوية والاعتقادية

تقدم في المقام الثاني أنه لابد من ترتب العمل على الأمر المستصحب بلا واسطة، كما في استصحاب الأحكام تنكيدية، أو بواسطة آثارها الشرعية، كما في استصحاب موضوعاتها من الأحكام الوضعية والموضوعات الصرفة، كالحياة والموت.

وقد أشير في كلام بعضهم، إلى جريان الاستصحاب في الموضوعات اللغوية، كما أطلوا الكلام في الأمور الاعتقادية. والمناسب التعرض بإيجاز للأمريين.

أما الموضوعات اللغوية فلعل المراد بها مثل الشك في المعنى الموضوع له، والقرينة، والنقل، ونحوها مما يترتب عليها تشخيص الطهور الحجة الذي يجب العمل عليه.

ويشكل ابتناؤها على الاستصحاب لتعدي الذي هو محل الكلام، لعدم كونها مورداً للأثر الشرعي.

ومجرد ملارمه الطهور لها لا يرفع بعد عدم كونها شرعية. لكن قال بعض محشي الكفاية^(١)، لأقرب تحققة في ما كان للفظ طهور في معنى ثم شك في بقاءه، لاحتمال العمل أو لغير ذلك فحيث لا مابع من

(١) المرحوم المشكيني

استصحاب الظهور، لكونه موضوعاً للحجة التي هي من المجعولات على التحقيق»

وفيه: أن احتمال اسلاخ الكلام عن الظهور في ما كان طاهراً فيه ينحو ينع في مقام العمل إما هو بمعنى اشك في قضية شأسة كلية، وهي شأنية نوع ذلك الكلام لذلك الظهور، ولا يترتب لعمل على ذلك، بل على الظهور الفعلي للكلام الخاص. وترتبه على إحراز لفصية بكية المذكورة يبتني على الأصل المشت.

وأما مع إحراز الظهور الفعلي سابقاً للكلام الخاص حين صدوره، فلا أثر لاحتمال اسلاخه عنه، بل يجب العمل بالظهور المذكور.

نعم، لو أحرر الظهور الفعلي للكلام الخاص وشك في سقه حين صدوره، كان الشك المذكور مورداً للعمل، حيث يجب العمل على الظهور لو أحرز سقه

لكن إحراز سقه مبني على الاستصحاب القهري، وهو خارج عن محل الكلام، ولا دليل عليه في نفسه، بل دليل الاستصحاب يفييه.

ومثله دعوى: تمامية ذلك في مثل اشك في التحصيل ونحوه من القرائن الممهدة عن الكلام مع تمامية ظهوره، حيث يترتب على استصحاب العدم في ذلك حجة الظهور شرعاً.

لاندفاعها: بأن ترتب حجة ظهور على ذلك لما لم يكن بأدلة لفظية، بل لية - كسيرة العقلاء - أشكل بهوض لاستصحاب بالبناء عليها، لعدم تعرض الأدلة اللبية غالباً لتحديد موضوعاتها مفهومياً كي ينفع الأصل في إحرازها وحروجها عن الأصل المشت. فلاحظ

فالظاهر انحصار المرجع في الأمور الدعوية بالأصول العقلانية التي ثبتت حقيقتها شرعاً ولو بامضاء طريقة العقلاء مع قطع النظر عن الاستصحاب، ولذا

كان الرجوع إليها إجماعياً من أهل الشرع وغيرهم مع وصوح الخلاف في الاستصحاب.

بل لا ريب في جريانها لو فرض الشك في نفس أدلة الاستصحاب، فلو ابتنت حجيتها عليه لزم الدور.

وبها يستعنى عن استصحاب الظهور لو فرض حريانه في نفسه فلاحظ. وأما الأمور الاعتقادية فجريان الاستصحاب فيها إما أن يكون بملحوظ وجوب الاعتقاد بها أو عدمه، أو بملحوظ طبيعة الأحكام الفرعية المنسوبة عليها أما الأول فهو يتنى

أولاً: على كون المراد من الاعتقاد النوح ما يعم صورة الشك في الأمر المعتقد - بهاء على ما هو الطاهر من عدم توقف الاعتقاد بالشيء على اليقين به - إذ لا يقين مع الاستصحاب.

لكن الطاهر بعد ملاحظة الآيات والروايات أن الاعتقاد الواجب خصوص ما يكون عن يقين بالأمر المعتقد، فلا فائدة في الاستصحاب ولا مجال لإطالة الكلام في ذلك

وثانياً: على كون وجوب الاعتقاد التعميمي من الأحكام الشرعية لموجود الواقعي للأمر المستصحب، بحيث يكون منوطاً به باطية الحكم بموضوعه، كما لو ورد: إن كانت نوة عيسى موحودة وجب الاعتقاد بها، كي يكون التعبد بالمستصحب تعيداً بموضوع الحكم الشرعي.

وهو غير طاهر، بل من القريب أن يكون وجوب الاعتقاد فعلياً، مقارنة للعلية الأمر المعتقد به، فيكون مجعولاً بسحو الحكم الشخصي الفعلي في القضية الخارجية، ويكون تحقق الأمر المعتقد به من سنخ الداعي لجعل الحكم لا موضوعاً له منوطاً به شرعاً، فهو شرط تكويني للمجعل، لا شرط شرعي للمحكم المجعول، فمع الشك في الأمر الاعتقادي يشك في إنشاء وجوب

الاعتقاد، لا في موضوعه مع اليقين بجعله وإشائه منوطاً بموضوعه.

وعلى هذا فالظاهر أن الأمور لاعتقادية بين ما يجب الاعتقاد به فعلاً تفصيلاً بعد تحصيل العلم به، فيجب المحض عنه، كالأصول الخمسة ونحوها، وما يكون الاعتقاد به من شؤون الاعتقاد بالشريعة وتصديقها، فيجب الاعتقاد به على حسب وصوله إجمالاً أو تفصيلاً، فمع فرص عدم وصوله تفصيلاً يكفي الاعتقاد به إجمالاً، لكفايته في تصديق الشريعة.

وأما الثاني فكما لو شك في حدوث شريعة جديدة وارتفاع الشريعة السابقة، فيكون المرحم استصحاب حكم الشريعة السابقة وعدم أحكام الشريعة اللاحقة، على النحو الذي سبق عد الكلام في الاستصحابات العدمية واستصحاب عدم النسخ.

ودعوى: أن استصحاب الشريعة السابقة وعدم اللاحقة يكون حاكماً على الاستصحابين المذكورين، لأنه سبيل الإضافة إليهما.

مدفوعة: بأن الشريعة ليست إلا نصراً لأحكام، وليست موضوعاً لها، فلا يكون استصحاب الشريعة سبباً

نعم، يختلف الاستصحاب في المقام عن استصحاب أحكام الشرائع السابقة من جهات..

الأولى: أن ما تقدم ما في وجه منع لاستصحاب المذكور من العلم بسسخ جميع أحكام الشريعة السابقة في صدر البعثة لا يجري بها، لفرص الشك في حقيقة هذه الشريعة.

الثانية: أن جريان الاستصحاب مبني على حجته في الشريعة السابقة أيضاً، ولا يكفي حجته في هذه الشريعة، لتوقف حجته عليها حيثئذ، فلا يكون محرراً لعدمها، بل لا موضوع له في ظرف ثبوتها وحجته من قبلها، بخلاف ما سبق، حيث يكفي فيه حجية الاستصحاب بهذه الشريعة، لأن الغرض منه تعدد

أهلها بأحكام تلك الشرايع

ودعوى: أن حججته في هذه لشرعية يكفي في العمل به لأهل تلك الشرايع بأحكامها فيما لو كان احتمال نسخها لا ينشأ إلا من احتمال صحة هذه الشريعة، للعلم معه ببقاء تلك الأحكام واقعاً أو ظاهراً بالاستصحاب المذكور. مدفوعة: بأن جواز العمل به في هذه لشرعية مشروط بعدم قيام ما تضمنته من الطرق والقواعد على خلافه، فدرجوع إليه في فرض قيام الحجج المذكورة على خلافه ليس عملاً بمقتضى هذه الشريعة، ولا يحزر معه براءة الذمة ولو ظاهراً ومع عدم قيامها لا يحتص بالثبوت في بقاء الشريعة السابقة، بل يجري مع العلم بنسخها بالشرعية اللاحقة لولا ما تقدم في الجهة الأولى. فلاحظ.

الثالثة: أن جریان الاستصحاب في ما سبق مشروط بالفحص، لما يأتي من توقف جريان الأصول الترخيصية في الشبهات الحكمية عليه، ولا محال لذلك ما لو فرض كون أدلة وجوب الفحص محتصة بهذه الشريعة، إما لأخذ من أدلة عقلية أو لكونه مقتضى العلم الإجمالي، لتفرع حجية الأدلة العقلية على ثبوت هذه الشريعة والاستصحاب بعينه، كما أن العلم الإجمالي مبني على ملاحظة هذه الشريعة والمبروعة عن ثبوتها.

اللهم إلا أن يقال: احتمال حقيقة هذه الشريعة مستلزم لاحتمال نسخ عموم الاستصحاب في تلك الشريعة وتخصيصه بصورة الفحص، فلا يجري استصحاب عمومه لاستلزامه الدور، بل يتعين في مثله الرجوع لأصالة عدم النسخ فيه، والظاهر كونها مشروطة بالفحص، فلا يتجه الفرق المذكور.

والأمر أظهر لو كان دليل وجوب فحص قبل الرجوع للأصول الترخيصية غير محتص بهذه الشريعة، إما لكونه عقلياً محضاً أو لكونه سمعياً وارداً في الشريعة السابقة أيضاً، حيث لا إشكال في وجوب الفحص حيث لا

المستلزم لوضوح الحق، بقوة آياته وكثرة بياته، إذ «الله الحجة البالغة»، «ولن يجعل الله للكافرين على المؤمنين سبيلاً».

ومن جميع ذلك يظهر الكلام في استصحاب سوة أسبء الشرايع السابقة، إذ لا يحتمل ارتفاع سببهم سحو لا يحب لاعتقاد بهم رأساً، بل سحو بحب فعلاً الاعتقاد بعدم إدانة أمر التليع بهم، أو سحو لا يحب الالتزام بأحكامهم، لسحبها بهذه الشريعة والأول لا يجري فيه لاستصحاب، والثاني يشني على ما ذكرنا فتأمل جداً

ولكف بهذا المقدار في محل الكلام، لعدم ترتب ثمرة مهمة عليه وبه يستتهي المقام الثالث من المقدمات الثلاثة التي يجني عليها كلامنا في الاستصحاب ومنه سبحانه يستمد لعون وتوفيق، وهو حسنا ونعم الوكيل والحمد لله، والصلاة والسلام على من لا نبي بعده وآله الكرام.

خاتمة

الحق شيخنا الأعظم رحمه الله ومن تأخر عنه البحث في الاستصحاب بخاتمة تعرضوا فيها لكثير مما ينبغي التعرض له في أصل الكلام في الاستصحاب، كتحديد أركانه وموضوعه وسببه مع الطرق والأصول الأخرى وغير ذلك مما تقدم منا التعرض له في المحل مناسب من المقامين الأولين، والذي يسعى له التعرض به هنا تعاملاً لهم القواعد التي تُقدم عملاً على الاستصحاب، لأهمية الكلام فيها، مع تحقيق شيء من المناسبة بينها وبين الاستصحاب.

وقد تقدم ما هي «واحد المقام الثاني أن الاستصحاب متأخر في مقام العمل عن الطرق والامارات، كما أنه مقدم على غيره من الأصول التي موضوعها الشك، كالرأية والاحتياط

وقد أشرنا في أواخر الكلام بمذكور إلى اختصاص ذلك بما إذا لم يؤخذ في موضوع الأصل إلا محض الشك، دون ما إذا أخذ فيه أمر رائد عليه، كالفرغ والتجاوز واليد وغيرها، بل يلزم تقديم تلك الأصول لو كانت أخص والنظر في المرجحات الدلالية لو كان بينها وبينه عموم من وجه ومن هنا اتفقوا على تقديم القواعد على الاستصحاب وإن لم يتفقوا على كونها أمانة.

وقد تعرض شيخنا الأعظم رحمته وبعض من تأخر عنه لبعض تلك القواعد، والمناسب متابعتهم بذكرها في ضمن فصول



مرکز تحقیقات کتابخانه و اسناد ملی

الفصل الأول

في قاعدة اليد

وهي من القواعد الظاهرية المشهورة، ومرجعها إلى أن اليد تنهض
بأحرار ملكية صاحبها لما تحت يده وحسب كانت تجري في الشبهات
الموضوعة من دون أن تنهض بآثار حكم كلي لم تكن مسألة أصولية، بل
قاعدة فقهية ظاهرية.

والكلام فيها

قارة: في دليلها

وأخرى: في تحديد مفهومها مفصيلاً.

وثالثة: في سعة كبرائها.

وتأخر الثالث عن الأولين ظاهر.

وأما الأولان فالثاني منهما وإن كان مقدماً على الأول رتبة، إلا أن تأخره

عنه إثباتاً مدغم بتأخير عنه في نظم الكلام وتبويه.

فالببحث في مقامات ثلاثة..

المقام الأول: في دليل القاعدة، وهو أمور..

الأول: النصوص الكثيرة. وهي على طوائف

الأولى: ما تضمن أن البينة على المدعي واليمين على المدعى عليه^(١).

(١) راجع الوسائل ج. ١٨، باب ٣ من أبواب كيفية الحكم وأحكام الدعوى وغيرها.

مع ما هو المعلوم، بل المصرح به في بعض النصوص^(١) من أن صاحب اليد هو المدعى عليه، لوضوح أن تكليف المدعى عليه باليمين لحصولية الدعوى، حيث لابد من حسمها، فتكون ظاهرة في حجية اليد لولا الدعوى، ولذا لا يكون مكلفاً به لو قبلها، أو بعد عدول المدعي عنها ولو باعراصه

وكذا ما تضمن أن المكر إذا رد اليمين على المدعي فكل فلا حق له^(٢) وقد يؤيد ما ورد في بعض نصوص تعارض البيتين من تقديم قول صاحب اليد^(٣) فتأمل.

فإن المستفاد من هذه النصوص وبحوها كون اليد في نصها محرزة للملكية، وإن احتيج معها لليمين في خصوص مورد التخاصم.

بل هو كالمصرح به في صحيح عثمان بن عيسى وحماد بن عثمان عن أبي عبد الله عليه السلام في حديث ذلك: «إن أمر المؤمنين عليهم السلام قال لأبي بكر: أتحكم فيما يخالف حكم الله في المسلمين؟ قال: لا قال: فإن كان في يد المسلمين شيء يملكونه ادعيت أما فيه من تسأل البيعة؟ قال: إياك كنت أسأل البيعة على ما تدعيه عن المسلمين قال: فإذا كان في يدي شيء فادعي فيه المسلمون تسألني البيعة على ما في يدي وقد منكته في حياة رسول الله صلى الله عليه وآله وبعده وقد قال رسول الله صلى الله عليه وآله البيعة على من ادعى واليمين على من أنكر»^(٤)

لظهوره في إرادة الملكية الصهرية تعاليد، لأنها التي يمكن مع فرضها الدعوى وطلب البيعة

(١) الوسائل ج ١٨، باب ٣ من أبواب كيفية الحكم وأحكام الدعوى من كتاب القضاء حديث ٤.

وباب ١٢ من الأبواب المذكورة حديث: ١٤، وباب: ٢٥ منها حديث ٣

(٢) راجع الوسائل ج ١٨، باب ٨، ٧ من أبواب كيفية الحكم وأحكام الدعوى.

(٣) الوسائل ج ١٨، باب ١٢ من أبواب كيفية الحكم وأحكام الدعوى حديث: ٢، ٣.

(٤) الوسائل ج ١٨، باب ٢٥ من أبواب كيفية الحكم وأحكام الدعوى حديث: ٦.

الثانية. ما تضمن حبة حوائز السطون والعمال ومعاملتهم إلا أن يعلم حرمة المال بعينه^(١).

ومثلها ما تضمن جواز النزول على وكيل الوقف المستحل لما في يده إذا كان له مال آخر^(٢) غير الوقف وإن لم يكن بناء الأصحاب على الالتزام بالقيود المذكور.

فإن الظاهر سوقها للتنبيه على عدم صلوح تعرضهم للحرام وغلبة ابتلائهم به لاسقاط حجية اليد، مع المفروقة عن حجبها في نفسها. وكذا ما تضمن حوار المقاصة من أموال العمال، بل مطلق المقاصة^(٣).

الثالثة: صحيحا محمد بن مسلم المتضمن أن ما يوجد من الورق مدفوناً في الدار المعمورة فهو لأهلها^(٤)، وصحيح جميل من صالح المتضمن أن من وجد ديناراً في صندوقه الذي لا يدخل فيه غيره فهو له^(٥)، لوضوح أن عدم إدخال غيره يده فيه لا يوجب العلم بمسكنته للدينار، لاحتمال أخذه له بلا حق أو نسيانه لصاحبه أو غير ذلك.

وقد يؤيد مصححي الحميري المتضمنين أن ما يوجد في جوف الدابة يعرف به البائع، فإن عرفه والا فهو لواجده^(٦)، وصحيح اسحاق بن عمار المتضمن أن ما يوجد في الدار يعرف به أهلها، فإن عرفوه وإلا تصدق به^(٧). وإن كان قد يستشكل في دلالتها بأن سؤال بايع الدابة وصاحب الدار لا

(١) راجع الوسائل ج ١٨، باب ٥١، ٥٢، ٥٣، من أبواب كيفية الحكم وأحكام الدعوى

(٢) الوسائل ج ١٢، باب ٥١ من أبواب ما يكتسب به حديث ١٥.

(٣) راجع الوسائل باب ٨٣ من أبواب ما يكتسب به

(٤) الوسائل ج ١٧، باب ٥ من أبواب النقطة حديث ٢، ١

(٥) الوسائل ج ١٧، باب ٣ من أبواب النقطة حديث ١

(٦) الوسائل ج ١٧، باب ٩ من أبواب النقطة حديث

(٧) الوسائل ج ١٧، باب ٥ من أبواب النقطة حديث ٣

يستلزم حجية يدهما السابقة، بل قد يكون نظير التعريف باللقطة لاحتمال ملكيته، وإنما اعترض عن غيره بوجوه منشأ للاحتمال المذكور. وقبول خبره قد يكون من باب قبول قول المدعي لنمال من دون منازع، الذي دل عليه صحيح منصور بن حازم^(١).

الرابعة: صحيح العيص وخبر حمران أو حسنه المتضمنان حواز شراء المملوك من السوق وإن ادعى الحرية^(٢). فانه لولا حجية يد النايح عليه لم يتجه رفع اليد عن دعوى المملوك المطابقة لأصلالة الحرية التي عليها العمل وتضمنتها بعض النصوص^(٣).

الخامسة: بعض النصوص المتفرقة التي قد يستدل بها..

كموثقة يونس بن يعقوب عن أبي عبد الله عليه السلام: «هي امرأة تموت قبل الرجل، أو رجل قبل المرأة، قال: ما كان من متاع النساء فهو للمرأة، وما كان من متاع الرجال والنساء فهو بينهما، ومن استولى على شيء منه فهو له»^(٤).

وموثقة حفص بن غياث عنه عليه السلام: «فمن له رجل، إذا رأيت شيئاً في يدي رجل يحوزني أن أشهد أنه له؟ قال: نعم. قال الرجل: أشهد أنه في يده ولا أشهد أنه له، فلعله لغيره. فقال أبو عبد الله عليه السلام: أفبطل الشراء منه؟ قال: نعم. فقال أبو عبد الله عليه السلام: فلعله لغيره، فمن أين حاز لك أن تشتريه ويصير ملكاً لك ثم تقول بعد الملك: هو لي وتحلف عليه، ولا يحوز أن تسببه إلى من صار ملكه من قبله إليك؟ ثم قال أبو عبد الله عليه السلام: لو لم يجر هذا، لم يقم للمسلمين سوق»^(٥).

(١) الوسائل باب: ١٧ من أبواب كيفية الحكم وأحكام الدعوى حديث: ١.

(٢) الوسائل ج ١٣ باب: ٥ من أبواب مع الحيوان حديث: ٢، ١.

(٣) راجع الوسائل ج ١٦، باب: ٢٤ من كتاب العتق.

(٤) الوسائل ج ١٧، باب: ٨ من أبواب مبررات لأرواح حديث: ٣.

(٥) الوسائل ج ١٨، باب: ٢٥ من أبواب كيفية الحكم وأحكام الدعوى حديث: ٢.

ودعوى. محالفتها لما هو الظاهر من عدم جواز الشهادة اعتماداً على
الحجة وأنه لا بد فيها من العلم.

مدفوعة. بأن ظاهر الموثقة هو الشهادة بالملكية الظاهرية بقرينة التعليل
والتنظير بالشراء، والذي لا يجوز هو الاعتماد على الحجة في الشهادة بالوجود
الواقعي لمؤدى الحجة الذي هو مؤدى العلم

على أن اشتمالها على ذلك لا يمنع من حجيتها في ما تضمنته من حجية
اليد على الملكية، حيث يظهر منها لمعروعة عن ذلك.

وموثقة مسعدة بن صدقة رضي الله عنه، ذكر شيء هو لك حلال حتى تعلم أنه
حرام بحيه فتدعه من قبل نفسك، وذلك مثل الثوب يكون عليك قد اشتريته
وهو سرقة، والمملوك عندك لعله حر قد باع نفسه أو خدع فبيع قهراً...^(١)

وبه وإن كان طاهراً في بيان قاعدة الحل، إلا أن نطقتها في المسائل
المذكورة بحسب صالح للعمل لأعمال له مع أحريين استصحاب عدم انتقال
المبيع للبايع، فلولا كون الاستصحاب المذكور محكوماً لليد لم ينتج التسيه
لأصالة الحل

وحبر العباس بن هلال عن الرضا عليه السلام، ذكر أنه لو أفضى إليه الحكم لأقر
الناس على ما في أيديهم ولم ينظر في شيء إلا بما حدث في سلطانه، وذكر أن
النبي صلى الله عليه وآله لم ينظر في حدث أحدثوه وهم مشركون، وأن من أسلم أقره على ما
في يده^(٢).

لكن يشكل الاستدلال به لقرب كون المراد به الإقرار والإمضاء الواقعي
لمقتضى اليد بحسب الولاية العامة، وإن عمن يكونها عدوانية، كإقرار النبي صلى الله عليه وآله

(١) الوسائل باب ٤ من أبواب ما يكتسب به حديث ٤.

(٢) الوسائل ج ١٨، باب ٢٥ من أبواب كيفية الحكم وأحكام الدعوى حديث ١.

أحكام الجاهلية، وليس المراد الاقرار الظاهري لأجل حجية اليد.

كما أن موثقة مسعدة لا تنحو عن إحمال من هذه الجهة، إذ لعل رفع اليد عن مقتضى استصحاب عدم انتقال لمبيع للبائع بأمر غير اليد، كأصالة الصحة في المعاملة المفروضة أو غيرها.

فالعقدة من هذه النصوص موثقتا يونس وحمص، لوفاء دالتهما جداً كالطوائف الأربع الأولى.

بل ظاهر كثير من هذه النصوص المفروضة عن الاعتماد على اليد لأحوار الملكية، وأنها واردة لدفع توهم وجود المبيع من حقيقتها، كصوص حوانر السلطان ووكيل الوقف وشراء الممرك المدعي للحرية، أو لدفع توهم عدم جواز الشهادة اعتماداً عليها، كموثقة حمص.

بل سبر كثير من النصوص الواردة في أبواب المعاملات - كالبيع والوديعة والوصية وغيرها - شاهد بالمفروضة عن ذلك، بترتيب آثار هذه الأمور الموقوفة على الملكية بمحدد تصدي صاحب اليد لها.

هذا، وأكثر هذه النصوص لا يهضم بآليات عموم يرجع إليه في مورد الشك، إما لخصوص مورد، أو لكونه في مقدم البيان من جهة أخرى.

وما يمكن أن يستفاد منه العموم صحيح عثمان بن عيسى وحماد بن عثمان وموثقة حمص بن عياث المتقدمان، لظهورهما في التصدي لبيان حكم اليد، خصوصاً الموثق.

نعم، قد يستفاد العموم من بعض الجهات من بعض النصوص الأخرى، والكلام في ذلك موكل لمقام الثالث.

الثاني من أدلة المسألة: الإجماع.

أما القول من أنه فلم أعثر على من ادعاه من الأصحاب، لعدم تحريرهم للمسألة، وإنما يستفاد من كلماتهم نفروعية عن الحكم، كما قد يظهر مما

ذكروه في مبحث التداعي من أنه لو اختلف المتداعيان في عين وكانت في يد أحدهما كلف الآخر بالينة، وغير ذلك مما يحتاج لاستيعاب لا يسعه الوقت وأما الإجماع العملي الذي هو عبارة عن سيرة المسترعة المستزمين بالدين فهو أوضح من أن يحتاج للإثبات، كاتصاله بعصر المعصومين ^{عليه السلام} حيث لا إشكال في بناء المسلم على ترتيب آثار الملكية صاهراً باليد، يشترك في ذلك صالحهم وطالحهم، من دون أن يتنى بطرهم على نحو من التسامح والتساهل، بل لولا ذلك لاختل نظامهم، كما تُشير إليه في موثقة حفص بن غياث المتقدمة.

وهذه السيرة صالحة للاستدلال في المقام.
ولا يقدح ابتاؤها على سيرة لعقلاء لأتية، وأن بناء المسلمين على ذلك للمجري على مرتكراتهم العقلانية، لا التعبدية الدينية
لكشفها مع ذلك عن رضى الشارع بها، وإلا لرمه الكبير عليها والردع عنها، ولو صدر ذلك منه لشاع ودع بسب كثرة الابتلاء بالحكم فارتدع عن ذلك المتدينون المحافظون على تعاليم شرع الأقدس ولم تتم السيرة بالوجه الذي تحت به.

الثالث: سيرة العقلاء بما هم عقلاء على اختلاف مللهم ومحلهم وأمصارهم وعصورهم، وهي سيرة ارتكارية عامة ناشئة عن إدراكهم بحسب فطرتهم التي فطرهم الله تعالى عليها نحواً من المناسبة بين اليد والحكم بالملكية، وليست ناشئة عن محض التبانى والاصلاح.

ومن ثم لا يبعد عدم احتياجها للامضاء، بل يكفي عدم ثبوت الردع عنها، على ما تقدم نظيره في مبحث حجبة خبر لواحد.

على أنه لا ينبغي الريب في الامضاء بالنظر لما تقدم من النصوص الكثيرة والإجماع القولى والعملى.

ومن هنا كانت هذه القاعدة من لضرورة المسئلة المستعينة عن تكلف الاستدلال لولا بعض الكت والخصوصيات التي قد ينفع فيها سطر الأدلة واستيعابها، على ما قد يتضح بما يأتي. إن شاء الله تعالى.

المقام الثاني: في تحديد مفهوم القاعدة.

وحيث كان مصمومها الاعتماد على اليد في البناء على الملكية، كانت متفومة باليد، والملكية، والسبة بينهما لمصححة للاعتماد المذكور.

منسفي الكلام في تحديد كل منها بذكر أمور

الأمر الأول: قد أخذت اليد بعناوها في بعض الصوص المتقدمة، وهي لغة الجارية، وقد استعيرت لسمعة وبقرة والجاه والحوزة وغير ذلك. والظاهر أن المعيار فيها في مقام كون الشيء في حوزة الشخص سحر يكون من تواعه الملحقة به.

لا كونه تحت يده الحقيقية كالدهرم (مقبوص باليد، لتحققها في ما يتمتع الاستيلاء عليه بها، كالصباغ والعقار وقطعان الماشية، وعدم صدقها بمجرد قبض الإنسان الشيء بيده، كما لو قبض ثوب غيره الذي قد لبسه، فإن صاحب اليد عرفا هو اللابس وحده، لا مع القابض ولا القابض وحده.

كما لا يكفي فيها القدرة والقوة على الشيء، لوصوح عدم كون المالك صاحب يد على أموال رعيته وإن كان أقدر عليها منهم.

وكذا لا يكفي مجرد كون الشيء في حوزة الإنسان إذا كان استيلاؤه مسياً على تسليط الغير له عليه، مع عدم كونه عرفاً من تواعه، بل من تواع من سلطه، لكون سلطنته عليه في طول سلطته.

ولهذا لا تنسب اليد لوكيل عى المال وإن كان في حوزته، بل تنسب للموكل المسلط، حيث يكون المال من تواعه عرفاً.

وإن شئت قلت: الجهة الارتكارية المقتضية لحجية المالك هي الجهة

الجامعة بين يد الأصل المباشر ويد الموكل المستولي بالواسطة، لا بين يد الأصل المباشر ويد الوكيل المستولي بالباشرة، فصاحب اليد هو المتسلط على الشيء استقلالاً، لا المسلط عليه من غيره في طول سلطته.

نعم، لا يبعد كون الأصل في الخيار أن تكون مسبة على الاستقلال لا التبعية، بحو يكون المحاز من توابع الحائر، لا من توابع غيره، لتفرع خياره على خياره غيره، لانتفاء ذلك على عناية ليس بناء العقلاء عليها في مقام ترتيب الأثر

وياسب ما ذكرنا في معيار اليد ما في صحيح عثمان وحماد المتقدم، فإنه ^{عليه السلام} قد فرض نفسه صاحب يد على فدية من دون أن يقصها بيده، مع كون العلنة والسلطان لغيره، كما تعرض ^{عليه السلام} لعرض كون اليد للمسلمين مع وضوح أن فعلية يدهم على الشيء بصيرورته في حوزة وليهم الذي يقوم مقامهم، حيث لا يشي استيلاؤه على الشيء على كونه من توابعه، بل من توابع المسلمين. بل هو المناسب لجميع أدلة المقام بعد تنزيل بعضها على بعض وتحكيم سيرتي العقلاء والمشرعة عليها. وعليه ينزم تنزيل الاستيلاء في موثقة يونس المتضمنة لحكم متاع البيت.

هذا، والمرجع في تحقق اليد وتشخيص صغرياتها هو العرف، لاختلاف الأموال والموارد في ذلك اختلافاً فاحشاً ولمعيار فيها أن تكون مبنية على التصرف في العين استقلالاً تصرف المالك في ملكه، كسكنى الدار وحفظ المتاع وقبض المال ونحوها.

وربما يكون الشيء الواحد محققاً ليد في حالة دون أخرى، كالاستيلاء على متاع الدار، فانه يكفي في حصول اليد مع عدم وجود من يسكنها أو يتصرف فيها، ولا يكفي مع أحدهما، بل يكون صاحب اليد هو الساكن والمتصرف، لتبعية الدار له في هذا الحال، لا للمستولي على المفتاح.

ثم إن اليد..

قارة: تكون شخصية.

وأخرى: تكون نوعية، لأن محائز للمال الذي يكون ذلك المال من تواجده ولواحقه قد يكون شخصاً معيناً يتصرف فيه بنفسه أو بتوسط وكيله أو وليه، وقد يكون عنواناً يشمل على أفراد كثيرة، كالحجاج والروار والعقراء وغيرهم، سواء كان استيلاؤهم بتوسط الولي، أم بلا واسطة، كما لو تصرف أفراد العنوان بأنفسهم في العير تصرف بمنحق غير المختص.

ومن ثم ذكرنا في فروع أحكام الحلولة والوصوء أنه يجوز التصرف في الموقوفات العامة التي لم يعلم كيفية وقفها مع حريان العادة بالتصرف فيها إذا كشفت عن يد نوعية، لا بتدنيها على مستحق المتصرفين، لا محض الإباحة لهم بأذن الولي أو عفلتهم عن ذلك.

كما أنها.. قارة: تكون مختصة

وأخرى: تكون مشتركة

لأن المعيار في اليد لما كان هو نوعية ما تحتها لصاحب اليد، بحيث يكون من لواحقه، فقد يكون الشيء تابعاً لمستولي واحد، كما قد يكون تابعاً لأكثر، وهو يقتضي ملكيته ظاهراً لهم كنهم الراجع إلى ملكية كل منهم لشخص من النسبة، فليس في المقام إلا يد واحدة للكل على اكل مقتضية لملكيتهم ظاهراً للكل المستلزم للتوزيع والشركة بطبر البينة الواحدة المتضمنة لملكيتهم للمال.

ولا مجال في ذلك لدعوى تعدد الأيدي على الكل مع كون كل منها حجة على ملكيته لكل منهم استقلالاً، لتعارض مقتضياتها، كالبينات المتعددة المتضمنة لملكية كل منهم

أو دعوى تعددها مع كون كل منها أمارة على الملكية الناقصة الذي مرجعها إلى ملكية الشفص.

أو دعوى ثبوت كل يد على الشخص التي هي أمانة على ملكيته لا غير، كما لو أقام كل منهم بينة على ملكيته للشخص.

لاندفاع الأولى بعدم لحقوق الشيء عرفاً بكل منهم، بل مجموعهم، وعدم تعارض الأيدي المذكورة ارتكراً، لقصورها عن اثبات الملكية الاستقلالية الذي هو منشأ التعارض.

واندفاع الثالثة - مضافاً إلى ما ذكرناه من عدم لحقوق الشيء عرفاً بكل منهم، بل مجموعهم المناسب لوحدة اليد - بأن ملكية الشخص لا ترجع إلى نقص في الملكية، بل في المملوك.

وأما الثالثة فتشكل: بأن الشخص أمر اعتياري صرف، واليد منترعة من نحو من الاستيلاء الحقيقي الحارحي، ولا سحبة بينهما، فلا مجال لتعارض اليد على الشخص مما ذكرناه هو الأقرب لارتكازهم ومن هنا يظهر أنه لو ادعى كل من أصحاب اليد ملكية العين استقلالاً فالتعارض بين الدعاوى لا بين الأيدي، فمع سقوط الدعاوى بالتعارض يرجع إلى مقتضى اليد من الشركة، ويكون مدعي حلافها مدعياً بالإضافة إلى ما زاد عن مقتضى الشركة، فتكون قسمتها بينهم عملاً بمقتضى اليد، لا بمقتضى قاعدة العدل والانصاف أو نحوها.

وقد أطال غير واحد الكلام في المقام بما لا مجال لمتابعتهم فيه. فراجع وتأمل جيداً.

الأمر الثاني: الظاهر أن الملكية المحررة باليد هي ملكية المال، لا محض السلطنة على التصرف فيه ولو بولاية أو وكلة أو إياحة.

ويقتضيه - مضافاً إلى المرتكرات العقلانية التي هي المنشأ لسيرتهم - طاهر كثير من النصوص المتقدمة، لأن طاهر إضافة لمال للشخص باللام هو الملكية، لا محض السلطنة على التصرف، بل هو كالصريح من صحيح عثمان

وحماد وموثق حمص، للمحكم فيهما بالملكية، وأظهر منهما موثقه يونس إذا لا معنى لملكية التصرف مع موت صاحب اليد

وعليه لا يتوقف البناء على ملكية صاحب اليد على دعواه لها، لموت أو نحوه، كما هو مقتضى إطلاق صحيحي محمد بن مسلم الوارديس في المال المدفون في الدار العامة، بل هو صريح صحيح جميل الوارد في ما يوجد في الصدوق المحتص، المعروف فيه شك صاحب اليد، وموثق يونس المفروض فيه موته.

وعليه لو فرض العلم بعدم ملكية صاحب اليد لما تحت يده لا مجال للبناء على سلطته على التصرف فيه.

نعم، الظاهر قبول خبر صاحب اليد الفعلية حينئذ في السلطنة على التصرف، كما نقل خبره في كثير من الأمور المتعلقة بما تحت اليد كظهارته ونجاسته وثبوت الحق فيه كحق أبرهانة أو سقوطه عنه أو غير ذلك.

لسيرة العقلاء بل كالمشريعة على ترتيب الأثر بمحرد دعوى ذلك منه، بل يكفي ظهور حاله في البناء على ذلك بترتيب الأثر من قتله وإن لم يضر به صريحاً، فإذا عرص الدلال المتاع في السوق يشتري منه من دون أن يطالب بالبيعة على وكالته من قتل المالك، وكذا إذا عرص الراهن أو المرتهن العين المرهونة للبيع.

وإنما يعتمد المشتري الأسنثاق في بعض الموارد احتياطاً منه لما له، كما قد يستوثق من ملكية صاحب اليد، لا لعدم لاعتماد عليه بنظرهم.

لكن هذا لا يرجع إلى حجة اليد، إذ لكلام في حجيتها بنفسها لا بصحبة دعوى صاحبها، ولذا كانت حجة على ملكيته للعين مع عدم ادعائه لها لموت ونحوه.

كما أن الظاهر تقديم قول مالك عليه لو احتلف معه، لتطير ما يأتي إن

شاء الله تعالى في اليد المسبوقه بيد أخرى .

بقي في المقام شيء ، وهو أن المتيقن من الاعتماد على اليد في البناء على الملكية إنما هو الأعيان ، وأما المسافع فيشكل عموم ذلك لها ، لعدم تحقق اليد بالإضافة إليها . كما عن المستند . لعدم تقررها في الوجود ، وإنما توحد عنه استيفائها ، فإذا عدم ملكية صاحب اليد للعين واحتمل ملكيته للمنفعة باحارة أو نحوها لم يحكم له بها ، وإنما يحكم بسكيتها لصاحب اليد الذي يحتمل كونه مالكا لها ، لتبعيتها للعين لمفروض حجية بدء عليها في ملكيتها ، لا لكونه صاحب يد على المنفعة رأساً

ودعوى : تحقق اليد عليها ، للاستيلاء عليها بنزع الاستيلاء على العين ممنوعة ، لأن مجرد الاستيلاء على المنفعة ، بمعنى إباطة تحققها باختيار المستولي على العين ، لا يكفي في تحقق اليد التي هي محل الكلام بالإضافة إليها عرفاً كيف وقد يتحقق هذا المعنى بالإضافة إلى غير صاحب اليد على العين لو فرض معه لصاحب اليد من استيعانها ، مع أنه لا يكون صاحب يد على المنفعة قطعاً

وأما ما ذكره بعض المحققين ^(١) من أن للمنفعة نحواً من الوجود ، لأن مافع الأعيان حيثيات وشؤون قائمة بها موحودة بوجودها على حد وجود المقبول بوجود القابل ، وليست هي عمدة عن استيفاء المنفعة بالمعنى الفاعلي ، كسكنى الدار وركوب الدابة ، الذي ليس له وجود متفرد ، بل ذلك من أعراض المتفع .

ففيه . أولاً : أن المقبول لا يوحد فعلاً لمحصن وجود القابل ، بل هو موقوف على تمامية أحرار علقته ، بل ليس المعنى إلا القابلية ، وهي أمر انتزاعي لا يتحد مع المنفعة ولا يقبل الملكية ، بل ليس المملوك إلا المعنى الحدسي القائم بالعين حين الانتفاع ، فإن المنفعة أمر إضافي قائم بالمتفع والمتفع به ، ومرجع

ملكته إلى ملكية صدوره من المتفع به المقابل لاستيفائه من المتفع بالمعنى
القاعدي، ومن الظاهر أن الأمر المذكور تدريجي ليس له وجود متقرر قابل لأن
يكون تحت اليد.

وثانياً، أنه لو فرض أن للمنفعة نحواً من الوجود القابل للاستيلاء في
الجملة إلا أن ذلك لا يستلزم صدق اليد التي هي محل الكلام - بالاضافة إليها
عرفاً زائداً على صدقها على العين، لإمكان أخذ نحو خاص من الاستيلاء في
مفهومها، فيلزم الاختصار على الأعيان، لأنها المتفقد من الإجماع والسيرة. بل
المصوص، لاحتصاص موارد أكثرها بها

وكذا صحيحة عثمان وحمام وموثقة حمص، إذ لا محال للتحويل على
متعلق اليد فيهما مع الشك في صدق اليد، فصور الإصلاق عن غير مورد متعلقه
بل لما لم يكونا و ردي لبيان حجية اليد بل لبيان عدم تكليف صاحب
الحجة بالنية وجوار الشهادة على مقتضى اليد مع المعروضة عن ححتها على
الملكية، فلا إطلاق لهما في حجية اليد على الملكية، بل لعل مشأ المعروضة
السيرة، فلا عموم لهما لغير موردها

ولاسيما مع اشتغال الوثيقة على فرض شراء ما تحت اليد، المتصرف
لخصوص الأعيان، ومن ثم يشك دحول الأعراس - كاللؤلؤ - تحت اليد تبعاً
للعين، لو فرض إمكان ملكيتها لغير مالك لعين ومجرد كونها ذات وجود قار لا
يكفي في ذلك

وأشكل من ذلك إمكان فرض اليد على المنفعة استقلالاً، لا تتبع العين،
وذلك بالتصرف الاعتاري فيها مثل التصدي لاحارة العين والصلح على
صنعها

إذ فيه أن التصدي يتصرف، بل يتصرف بنفسه من دون أن يكون
المتصرف به تحت اليد لا يكون مشأ لصدق اليد، لا في الأعيان ولا في المنافع،

حقيقياً كان - كهدم الدار، واستيلاء منعته بالسكنى - أو اعتبارياً - كبيع الدار وتمليك منعته باجارة وبحوها - وليس التصرف لاعتباري بأولى من التصرف الحقيقي، ولا التصرف في المنفعة بأولى من التصرف في العين، مع أنه لا ريب في عدم كون التصرف الحقيقي في العين - كحرق الثوب وكسر الاناء - منشأ لصديق اليد إذا لم يكن متفرعاً على لاستيلاء بالنحو الحاصل الذي سبق تحديده.

نعم، مع كون العين تحت اليد ينفذ تصرف في المنفعة، لما سبق من نفوذ تصرف صاحب اليد الفعلية في ما تحت يده وقبول قوله فيه وإن لم يكن مالكاً. لكن التصرف المذكور إنما يحرر السلطة على المنفعة، ولا يحرز ملكيتها، إلا أن يدعيها زائداً على ذلك وهو خارج عن محل الكلام، إذ الكلام في حجية اليد بنفسها على الملكية مع قطع النظر عن ادعائها وأما ما ذكره السيد الطباطبائي في كتاب القضاء من فرض اليد على المنفعة استقلالاً في مثل ثمرة الوقف لو قبضها الموقوف عليها ولم يكن الوقف تحت يده.

فهو خارج عن محل الكلام، إذ لكلام في المنافع المقابلة للأعيان، لا في العين التي هي نماء عين أخرى، لمعوم دخول الأعيان تحت اليد لها بلا إشكال، ثم إن لازم دخول المنافع تحت اليد تنعاً لدخول العين هو دخول تمام المنافع في جميع أزمنة وجود العين، لا خصوص منفعة يوم أو شهر أو سنة، لعدم المعين، فلصاحب اليد دعوى أي مقدار شاء منها، وهو لا يحلو من عرابة. هذا، ولا يبعد قبول قول صاحب اليد الفعلية في ملكية المنفعة، لكونه صاحب يد على العين، فيقبل قوله في شؤنها المتعلقة بها، كما تقدم نظيره في دعوى السلطة على التصرف، لا لملاك كونه صاحب يد على المنفعة، ولذا لا بد

في البناء على ملكيته للمنفعة من دعواه ذلك رانداً على يده.

نعم، الظاهر تقديم قول مالك العين لو اختلفا، كما تقدم وبأنني نظيره في اليد المسبوقه بيد أخرى.

ومن هنا يظهر ثمرة النزاع المذكور، فانه على القول بعدم ثبوت اليد على المنفعة يقدم قول المالك لتبعية المنفعة للعين في الملكية بحسب الأصل، أما على القول بثبوت اليد على المنفعة رانداً على ثبوتها على العين فالمتعس تقديم قول صاحب اليد على قول المالك، إذا لم ترجع دعواه إلى تحلكه المنفعة منه باحارة ونحوها، كما لو ادعى أنه استأجر العين من المالك السابق، وأن المالك اشتراها مسلوكة المنفعة. نعم، لو رجعت دعواه إلى أخذها منه قدم قول المالك. وقد ذكر ذلك السيد الطاطائي من دون أن ينه إلى كونه ثمرة لنزاع في المقام.

كما تظهر ثمرة النزاع أيضاً لو علم بعدم ملكية صاحب اليد للعين، واحتمل ملكيته للمنفعة من دون أن يدعي ذلك.

ومن جميع ما ذكرنا يظهر الحال في الحقوق المتعلقة بالعين، كحق الرهانه والجنابة وغيرها، فان الظاهر عدم دخولها تحت اليد، لا استقلالاً ولا تبعاً، ولا تكون اليد حجة على ثبوتها لصاحبها، وإنما يقبل قول صاحب اليد الفعلية عليها، لما تقدم.

نعم، الظاهر ثبوت حق الاختصاص باليد لو علم بعدم ملكية العين. كالصبر المتخذ للتحليل، ساء على عدم قابليتها للملكية، لأن الظاهر كون الحق المذكور مرتبة من مراتب الملكية ونحوها من أبحاثها.

والتفكيك بينهما عرفاً مما تأبه لمراتبات جداً، فلا يتوقف الحكم بثبوت حق الاختصاص لصاحب اليد على دعواه له أو ترتيب آثاره.

كما أن المعيار فيه ليس على اليد المعلبة ولو كانت متفرعة على يد أخرى وفي طولها، كيد الوكيل، بل على اليد المستفنة، على ما ذكرناه في تحديد اليد في محل الكلام.

تعقيب وتلخيص:

قد ظهر من جميع ما ذكرنا أن اليد تطلق..
تارة، بلحاظ الاستيلاء ودخول الشيء في الحوزة المبني على كون المستولي عليه من نواع المستولي ولواحقه.
وأخرى، بلحاظ الاستيلاء المعلن ولعوزة وإن لم يكن المستولي عليه من نواع المستولي، بل كان تابعاً لشخص آخر، لتفرع الاستيلاء المذكور على تسليط ذلك الشخص، بحيث يكون مطهراً له، وبالمحاظ الأول تكون يد الوكيل يد الموكل، وبالمحاظ الثاني تكون يداً له بنفسه.
واليد الأولى مصححة للمنفعة على ملكية صاحبها أو ثبوت حق الاختصاص له، من دون حاجة إلى دعواهما أو ترتيب آثارهما من قبله.
وهي المرادة في محل الكلام، ولا تكون بنفسها حجة على غير الملكية من شؤون ما تحت اليد، وإنما تترتب آثار الملكية من السلطة وملكية المنفعة تبعاً لأحراز ملكية العيب، لا لهوض اليد بنفسها لأحرازها.
واليد الثانية مصححة للنساء على نفرد تصرف صاحبها في ما تحت يده وقبول قوله فيه وفي شؤونه من السلطة على التصرف والحقوق والمنافع وغيرها، وليست هي حجة بنفسها مع قطع الطر عن التصرف والقول المذكورين.

ولا يفرق فيها بين يد المالك والوكيل والأمين والولي وغيرها حتى من يعلم بكونه غاصباً، فيقبل قوله في تعيين مالك العيب وصاحب الحق فيها ونحو

ذلك.

وهي أعم من الأولى، لانفرادها عنها في المستولي بالفعل الذي يعلم بعدم ملكيته، ويجتمعان في المستولي بنفسه أو بوكيله إذا احتل ملكيته، فيحكم بملكته لما تحت يده وإن لم يدعها، وبقبل قوله وينفذ تصرفه فيه.

وكلاهما يختص بالأعيان ولا يجري في المنافع، وإنما يبنى على ملكه المنفعة في الأولى تبعاً لإحراز ملكية نعين، وبقبل قول صاحب اليد الثابتة فيها لأنها من شؤون العين.

وكان ذلك هو مشأ الخلاف المتعذر في دخول المنافع تحت اليد ومحل الكلام بالأصل هو اليد الأولى، والتعرض للثنية تبعها

الأمر الثالث: لا إشكال طاهراً في أن اليد مصححة للنساء عملاً على الملكية والتعدي بها، وليست منحصصة في دست آثار الملكية عملاً الراجع إلى معام التعدير والتحجير، من دون تعبد بها. بل نطاهر أنها مشأ لإحراز الملكية، لا لمحض التعدي بها من دون توسط التعجير. كما في أصالتي الحل والطهارة. لأن النصوص بنفسها وإن كانت قاصرة عن إثبات ذلك، إلا أنه يكفي في إثباته العريكات التي هي المنشأ في سيرة لعقلاء ولمشرعة، بل التي يظهر من بعض النصوص الجري عليها، كصحيح عثمان وحماد وموثقة حفص، كما أشرنا إليه آنفاً

وقد أشرنا إلى الفرق بين الأصول التعدية والإحزارية في ديل الكلام في أدلة الاستصحاب، وربما يأتي في وائل مبحث التعارض وإنما الكلام في أن إحراز اليد للملكية من يرجع إلى أماريتها عليها، أو لا، بل هي أصل إحزاري؟

وحيث كان الفرق بين الأصل والأمانة متمحضاً في ابتناء اعتبار الأمانة على فرض كاشفتها زائداً على كونها مصححة للتعبد بالمؤدى، كانت الأمانة

محتاجة إلى عناية زائدة على أصل التعبد بالمؤدى لا بد من إثباتها من دليل الاعتبار.

ومن الظاهر أن الصوص عبر صلحة في نفسها لا ثبات ذلك، إذ لم يتعرض فيها إلا للتعبد بملكية صاحب اليد

كما أن مجرد بناء العقلاء على المسكية من جهة اليد لا يستلزم أماريتها، حيث قد تكون أصلاً عقلاً، كأصله عدم المانع التي ينشأ العقلاء عليها في بعض الموارد، فلاند في إثبات أمارية اليد من دعوى ابتناء المرتكزات العقلانية التي هي المنشأ للسيرة عليه.

وقد يقرب بما ادعاء غير واحد من أن منشأ بناء العقلاء على العمل باليد هو علية كون ما تحتها ملكاً لصاحبها.

وقد استشكل فيه بعض المحققين^١ بأن المسلم علة كون اليد غير عادية، لا علة كونها مالكية، لكثرة أيدي الأولياء الوكلاء ونحوهم من غير المالكين الذين لهم الحق في وضع اليد، فراجع كلامه.

بل الإنصاف أن ملاحظة حال الناس وشدة تسامحهم في الأموال، وجهلهم قصوراً أو تقصيراً بطرق حلها مانع من دعوى علية كون اليد غير عادية، لكثرة الابتلاء بالغصب، والعقود الفاسدة المستلزم لحرمة المال وحرمة سمائه وبمائه نمائه مهما تعاقب، وهو كما يوجب عدوان يد الأصيل يوجب عدوان اليد المتفرعة عليها بوكالة أو ولاية أو نحوهما. فالغالب هي اليد العدوان ولو مع الجهل أو العفلة الموجبين للعذر.

اللهم إلا أن يقال: هذا بالنظر إلى الملكية شرعاً، لكثرة قيودها وشروطها، أما بالنظر إلى أسباب الملكية السائدة بين الناس بلحاظ أعرافهم أو قوانين دولهم قبل الشريعة فعلية اليد المالكة غير بعيدة، لتسامحهم في أسباب الانتقال، ومخالفة الشارع للعرف في أسباب الملكية ثبوتاً لا ينافي إضفاء لما

جروا عليه من أمارية اليد على الممكية إثباتاً بالنظر للغلبة المذكورة عندهم.
هذا، مصافاً إلى أن أمارية اليد ارتكازية وإن لم تبس على الغلبة المدعاة،
فيتعين البناء عليها وإن لم يعلم منشؤها، فلاحظ.

ثم إنه لا يناقـي أماريتها المعروعية عن تقديم بعض الأمارات عليها
كاليمنية، إذ لا مانع من تقديم بعض لأمارات على بعض، تبعاً لأدلتها، كما يقدم
الإقرار على اليمنية.

بل قد يدعى أن حجية اليد قد تكون سبباً في تحقق موضوع بعض
الأمارات، وحجيتها بنحو تقدم على اليد في الرتبة اللاحقة، كما هو الحال في
إقرار صاحب اليد بملكية الغير. فإن حجية اليد على ملكية صاحبها توجب
صدق الإقرار على إخباره بملكية الغير المقتضي لقبوله على خلاف مقتضى اليد
في الرتبة الثانية.

لكن الظاهر اندفاعه: بأن اعتراف صاحب اليد بملكية الغير راجع إلى عدم
ملكته لما تحت يده، وملكته المقر له به. والإخبار بالأول هو الذي يصدق عليه
عنوان الإقرار، وهو لا يتوقف على حجة اليد، بل يصدق حتى من غير صاحبها.
والإخبار الثاني ليس إقراراً منه، بل شهادة صرفة، وقبوله منه ليس بملك حجية
الإقرار، بل بملك حجية خبر صاحب اليد الفعلية، كقبول خبر الوكيل والأمين.
وينبغي التنبيه على أمور:

الأول: تقدم أن اليد الفعلية مصححة لبناء على صحة تصرف صاحبها
وقبول خبره في ما تحت يده.

والظاهر أنها أمارة على نفوذ التصرف، كأمارية اليد على الملكية في محل
الكلام، لا اشتراكهما في الجهات الارتكازية المناسبة للأمارية.

كما لا ينبغي الإشكال في أمارية خبر صاحب اليد، فإنه كسائر الأخصار
المبنية على الحكاية والكشف والتي ينبغي قولها على التصديق والمتابعة.

الثاني: لا ريب في تقديم اليد على الاستصحاب، سواء كانت أمانة أم أصلاً، لأن مورد اليد..

قارة: لا يكون مجرى لاستصحاب الملكية ولا عدمها، كما لو علم سبق الملكية وعدمها مع الجهل بالتاريخ.

وأخرى: يكون مجرى لاستصحاب الملكية، بأن علم بسبقها.
وثالثة: يكون مجرى لاستصحاب عدم الملكية، للمعلم بسبقه ولو أولاً، كما هو الغالب.

فلو فرض انحصار دليل اليد بعموم يقتضيه، فالسنة بيه وبين عموم دليل الاستصحاب وإن كانت هي العموم من وجه، ويتأنيان في الصورة الثالثة، إلا أنه يلزم تقديم عموم اليد في الصورة المذكورة، إذ لو قدم عموم الاستصحاب انحصر العمل بعموم اليد بالصورتين الأولى، وهو في معنى إلفانه عرفاً، لإعفاء الاستصحاب عن اليد في الصورة الثانية، ونمذة الأولى.

أما بلحاظ الأدلة الخاصة فلا ينبغي التأمل في تقديم اليد، لأن أكثر النصوص المتقدمة، بل كلها واردة في مورد استصحاب عدم الملكية ولو كان هو العدم الأولي. بل لا ينبغي الإشكال في ذلك بلحاظ السيرة

ومنه يظهر تقديم اليد على استصحاب عدم تحقق سبب الملكية، كالبيع ونحوه، لأن المتيقن من عموم أدلتها وخصوصها حجيتها في مورد.

ثم إن ما تقدم في وجه تقديم الأمانة على الاستصحاب من ورودها عليه بنحو من أنحاء الوجود جارها، لأنه لا يختص بالامارة، بل يجري في الأصل الإحرازي الذي أخذ في موضوعه أمر رند على الشك، كاليد في المقام، حيث عرفت أن اليد محرزة للملكية وإن لم تكن أمانة عليها

نعم، ذلك إنما يتم بالإضافة إلى استصحاب عدم الملكية، أما بالإضافة إلى استصحاب عدم تحقق سببها من البيع ونحوه الذي هو حاكم على

استصحاب الملكية فلا مجال لدعوى بورد، لما يأتي من أن اليد لا تنهض بإحراز لوازم الملكية وملزوماتها، فتقديم اليد لا يكون إلا لإهمال دليل الاستصحاب بالإضافة إلى الملكية لثبوت أثر الاستصحاب المذكور، الذي هو نحو من التخصيص، حتى بناء على كون اليد من الأمارات.

الثالث: الظاهر عدم حجّة اليد في غير الملكية وأثارها الشرعية من لوازمها وملزوماتها، كموت المورث، وبيع المالك السابق، ونحوهما، لاختصاص النصوص بالملكية، وهو المتيقن من السيرة.

وهو لا ينافي ما تقدم من أمارتها، لما تقدم في مبحث الأصل المشت من عدم استلزام الأمارية للحجّة في لزم المؤدى، وأنه محتاج إلى دليل حاصر ومعه ينشئ على ذلك في الأمارات والأصل معاً

المقام الثالث: في سعة كبرى قاعدة اليد

والكلام فيه في ضمن مسائل:

المسألة الأولى: لا إشكال في حجّة اليد على ملكية صاحبها وإن كانت

الملكية متوقفة على تجدد سبب، كالشراء من الغير والاتهاب منه، سواء كان ذلك الغير معلوماً بالتفصيل أم بالإجمال، وسواء ادعى صاحب اليد تحقق السبب المذكور أم لم يتعرض له، لدخوله في إطلاق بعض النصوص المتقدمة، بل في المتيقن من موارد بعضها، كصحيح حماد وعثمان وغيره.

نعم، المتيقن من ذلك ما إذا لم ينكر المالك السابق ملكية صاحب اليد، لإبكاره لسبب الانتقال.

أما إذا أنكر ذلك فربما ينشكّل في حجّة اليد حيثئذ، ويدعى انقلاب صاحبها مدعياً، ويكون المنكر هو المالك السابق، لموافقة قوله لاستصحاب عدم تحقق سبب الانتقال، فقد ذهب إلى ذلك جماعة، ونسب في كلام غير واحد للمشهور، على كلام بينهم..

قارة: في اختصاص ذلك بما اذا كان المثلث لملكية السابق هو إقرار صاحب اليد، أو يعم ما إذا ثبت بالبينة، أو يعم أيضاً ما إذا ثبت بعلم الحاكم. وأخرى: في اختصاصه بما إذا ادعى صاحب اليد تحقق السبب المذكور، أو يعم ما إذا أغفل ذلك. قال في الحواهر: صرح غير واحد بانتراع العين من يد من أقر بأنها ملك المدعي أمس، بل في الكدية: وهي كلامهم القطع بأن صاحب اليد لو أقر أمس أن الملك له، أو شهدت لبيته باقراره له أمس، أو أقر بأن هذا له أمس، قصي له به، وإن استشكل هو في إطلاق ذلك ودعوى ظهور الفرق بين ثبوت الملك بالاقرار وبين ثبوته بالبينة.. كما ترى!

كما أنه وقع الكلام منهم في أن إنكار من يترتب ملكه على بقاء ملكية المالك السابق كالوارث والموصى له، هل يقوم مقام إنكار المالك السابق أو لا؟ لكن سب في المستند والعروة الوثقى إلى الأكثر تقديم اليد. وقد أطالوا الكلام في ذلك بعضاً وبراماً بما لا مجال لمناقشتهم في خصوصياته.

وينتهي لتوضيح حال محل الكلام بتعرض لأمر.

الأول. أن إنكار المالك الأول لسبب الانتقال واستصحاب عدم تحقق السبب المذكور لا أثر له في موارد انتداعي إلا بملحاط ثبوت ملكيته حين اليد وعدم ملكية صاحبها حينها، وأما سبق الملكية فهو بنفسه خارج عن مورد التداعي، فلا يكون مورداً للأثر.

وحينئذ فإن فرص عموم دليل حجية اليد للمورد لم ينهض الاستصحاب لمعارضته ولزم الهاء على تخصيص عمومته في الفرض، كما هو الحال في سائر موارد اليد، ومنها ما لو ادعى صاحب اليد شراء من غير المدعي، أما لو فرض جريان الاستصحاب المذكور، بحيث يكون المالك الأول المسكر للانتقال منكراً وصاحب اليد المدعي له مدعيًا، لموافقة انجحة للأول دون الثاني، لزم عدم

حجية اليد وقصور دليلها في العرض تخصيصاً أو تخصصاً.

فلا مجال لما ذكره غير واحد من الجمع بين انقلاب الدعوى وصيرورة المالك الأول منكرًا، وحجية اليد، مع حكومتها على الاستصحاب أو التساقط، كما نيه له بعض الأعيان المحققين.

وأشكل منه ما في المستند من دعوى التعارض بين مقتضى اليد والاستصحاب المذكور المفتضي لتساقط، إلا أن اليد المشاهدة الموجودة بالعيان باقية بلا معارض، والأصل هدم التسلط على انتزاع العين من يد ذبيها وعدم جواز منعه من التصرفات حتى مش البيع والإجارة، إذ غاية الأمر عدم الدليل على ملكيته، ولكن لا دليل على عدمها أيضاً.

إدفعه: أنه بعد عرض سقوط اليد بالمعارضة مع الاستصحاب لا معنى لملاحظتها.

كما أن مقتضى الأصل جواز انتزاع العين من يد ذبيها بعد عدم ثبوت استحقاقه لها بسبب سقوط يده عن الحجية، إلا أن يستلزم التصرف في نفس صاحب اليد أو مال آخر له، لحرمة داتها، وعدم ثبوت اعتدائه بالاستيلاء على العين لتسقط حرمة.

وأصالة عدم جواز منعه عن التصرف لا تقتضي نفوذ تصرفه، بل هو مخالف للأصل.

الثاني: أن اعتراف صاحب اليد بملكية الغير سابقاً ودعواه الملكية مع وصوح امتناع انتقال الملك من دون سبب ناقل ظاهر عرفاً في دعواه تحقق السبب الناقل ضمناً وإن لم يذكره صريحاً.

نعم، لو صرح بعدم دعواه لذلك وإعراضه عنه أو قامت قرينة خاصة عليه منع ذلك من الطهور العرفي المذكور.

ولا يكون بمجرد ذلك مكدباً لدعواه الملكية الفعلية، ولا مسقطاً ليده لو

فرض حجيتها ذاتاً، خلافاً لما ذكره بعض الأعظم ^(١)، لأن امتناع ملكيته فعلاً بعد ملكية السابق من دون سبب ناقل إنما يرجع توقفها على وجود السبب الناقل واقعاً، لا على دعواه.

نعم، لو ادعى عدم السبب الناقل كان مكذباً لدعواه ومسقطاً ليدّه عن الحجية، لمنافاة مقتضاها لإقراره.

ثم إنه لو فرض التنافي بين دعوى الملكية الفعلية التي هي مقتضى اليد والإقرار بملكية الغير سابقاً من دون دعوى لسبب الناقل، لمحيث كان منشأ التنافي هو امتناع انتقال المال من دون سبب ناقل، فلا فرق بين الإقرار والبيئة وعلم الحاكم سبق ملكية الغير، وحيث كانت كلها مقدمة على اليد، ولا يختص الإقرار ببيها بذلك، فالفرق بينه وبينها لا يقصبه القواعد المعمول عليها، بل يحتاج لدليل خاص.

وأما ما ذكره بعض الأعظم ^(٢) في رجعه الفرق من أن انقلاب الدعوى ^(٣) ليس من آثار الواقع، بل من آثار تلبس الإقرار به حيث يؤخذ المرء بإقراره ولو مع العلم بمخالفته للواقع، كما لو أقر بعين لائيس على التعقب. فهو كما ترى لا يرجع إلى محصل ظاهر، فإن الإقرار من الطرق الظاهرية، فلا يقدم على العلم.

والإقرار بعين واحدة لائيس على التعقب إنما يكون نافذاً في حق كل منهما، لعدم الأثر للعلم الإجمالي بكذب أحد الإقرارين في حق كل منهما، كي يمنع من نفوذ الإقرار في حقه، ولو كان له أثر لم ينغذ له إلا أحد الإقرارين، كما

(١) مصب كلامه هذا وإن كان في انقلاب الدعوى لا في تكذيب اليد، إلا أنه ذكر انقلاب الدعوى فراراً عن محذور التكذيب، برغم أن دعوى الملكية الفعلية لابد أن ترجع إلى دعوى حصول السبب الناقل، إذ لو لم ترجع لذلك لم تكذب اليد وسقوط الدعوى رأساً، لاستحالة انتقال المال من دون سبب، وهذا جارٍ كما عرفت. في غير الإقرار بل لابد في الفرق من فارق، فلاحظ

كما لو ورث أحد الشخصين المقر لهما الآخر.

على أن المفروض في المقدم أن تقديم الإقرار ليس مع العلم بكذبه، كي يتجه الاعتماد على الفرق المذكور، بل لمساواة المقر به للبيد، وتقديم الإقرار عليها، والمفروض مشاركة البينة وعلم المحكم له في ذلك.

الثالث: أن صاحب اليد في المقام إن ادعى تحقق السبب الناقل صريحاً أو صمتاً - تبعاً لإقراره بسبق الملكية، على ما سبق - لا يكون مدعياً إلا مع فرض عدم حجية يده على الملكية الفعلية، لأن وجود السبب الناقل ليس بنفسه مورداً للدعوى، وإنما يتوجه ذكره بالمحافظ ترتب فعلية الملكية عليه، فمع فرض حجية اليد في ثبوت الملكية يبقى مدعيه منكراً وإن لم يثبت ما ادعاه بخصوصيته، نظير ما لو ادعى الشراء من شخص آخر غير المدعي، ومع فرض عدم حجية اليد تنقلب الدعوى وإن لم يدع السبب الناقل، لاستصحاب الملكية السابقة.

فما يظهر من بعضهم من الفرق في محل الكلام بين دعواه السبب الناقل وعدمها، وأن انقلاب الدعوى محتسب بالأول في غير محله.

إذا عرفت هذا، فنقول: حيث ظهر مما تقدم أن الحكم في المقام يبتني على حجية اليد في صورة إنكار لمالك السابق للسبب الناقل وادعائه بقاء الملكية السابقة، وعدمها، فقد تصدى بعضهم لتقريب حجيتها بعموم الأدلة السابقة المقدم على عموم الاستصحاب.

ولازم ذلك عدم انقلاب الدعوى ولا سقوطها مطلقاً.

وأما دعوى: سقوطها لو شهدت البينة بالملكية السابقة وبقائها استناداً للاستصحاب، لتقديم البينة على اليد في فرض التنافي بينهما.

فهي مدفوعة: بأنه لا يجوز لبينة الشهادة اعتماداً على الاستصحاب بعد فرض حجية اليد وتقديمها عليه، بل تكون مدلسة بذلك، كما نبه له بعض الأعظم رحمته.

بل لو فرض خلل اليد بنظر ابينة فليس لها الاعتماد على الاستصحاب في الشهادة ببقاء الملكية، إذ الظاهر عدم جور الشهادة اعتماداً على الحجة إلا في فرض ابتناء المقام على ما يعم مزداها، لا في مثل المقام، حيث يكون المطلوب للحاكم الشهادة بالأمر الوقي التي تصلح بقص اليد مع حجيتها ذاتاً وتقديمها على الاستصحاب بنظره، فإن الشهادة حينئذ بالأمر الظاهري استناداً للاستصحاب المبني على قصور اليد دائماً بنظر الشاهد يكون تدليلاً محرمًا هذا، وقد منع بعض مشايخنا من حجة اليد في المقام لقصور دليل حجيتها عنه.

وتوصيح ما أفاده: أن مقتضى التعليل في موثقة حفص بقوله عليه السلام: «لو لم يحز هذا لم يقم للمسلمين سوق» كون حجيتها دفعاً للمحدور اختلال السوق، فتقصر عما لو لم يلزم ذلك من عدم حجيتها لدوران الحكم مدار التعليل وجوداً وعدماً، ومن الظاهر أن عدم حجيتها في مورد إقرار صاحب اليد بملكية غيره سابقاً لا يستلزم المحدور المذكور، لقمة ذلك وغلبة احتياط صاحب الملكية المتحددة بما يشتها من بينة وبحوها، وعدم اكتفائه باليد المتجددة إلا في مورد الوثوق بالمالك السابق، فثبتت اليد المالكية المحققة في مورد إنكار المالك السابق وعدم حجة لمالك اللاحق عبر اليد ليس من الكثرة بنحو يلزم من عدم حجة اليد اختلال نظام السوق. ومن ثم لا مجال لدعوى عموم السيرة على حجيتها للمقام.

وفيه... أولاً: أن المراد باسم الإشارة في قوله عليه السلام: «لو لم يحز هذا...» ليس هو حجة اليد على الملكية، الذي هو محل لكلام، بل جواز الشهادة بالملكية اعتماداً على اليد الذي هو مورد السؤال والاستدلال في صدر الحديث، ولا مانع من عدم جواز الشهادة في مورد لقصور التعليل المدعى عنه مع حجة اليد فيه لعموم دليلها.

اللهم إلا أن يستفد التلازم بين الأمرين من استنكار الإمام عليه السلام قبل ذلك جواز الشراء من صاحب اليد وعدم حواز الشهادة له.

وثانياً: أن التنبيه للروم اختلال السوق لولا حجية اليد غير ظاهر في التعليل الذي يدور الحكم مداره وجوداً وعدمه، لعدم اقتضائه بأداة التعليل الطاهرة في كون مدخولها عرضاً ودعياً لجعل الحكم، بل هو ظاهر إما في التنبيه للسيرة لبيان وضوح الحكم ردعاً لسائل عن التوقف فيه وتأكيدهم للاستدلال الإنكاري عليه بالوجه المذكور في صدر الحديث، أو في التنبيه للفائدة المترتبة على الحكم التي يكون التنبه عليها موحياً لوضوح الحكم بضميمة ارتكار الاهتمام بها، المستلزم لحفظها بتشريع ما يوصل إليها، وإن كان ملك الحكم الداعي له أوسع منها.

وثالثاً: أن التعليل بمثل هذه الفوائد السوعية لا يصلح لبيان ملك الحكم الذي يدور مداره وجوداً وعدمه، بل لا بد من تنبيه على بيان العائدة والحكمة. وتوضيح ذلك: أن ترتيب نظام السوق على حجية اليد مثلاً واختلاله على عدم حجيتها ليس بنحو الانحلال اراجع إلى العموم الاستغراقي، نظير ترتب نجاسة المايح على إسكارة، كي يمكن تشخيصه للمكلف، بل بنحو المجموعية السوعية، بمعنى توقف الحفظ على حجية اليد بمقدار معتد به يستضي به الناس في إدارة شؤونهم، ومن الظاهر أن خصوصية موارد الحجية مما لا طريق لإحراز دخلها في ذلك، بل كما يمكن حفظ نظام السوق بحجية اليد في جملة من الموارد يمكن حفظه بأبدالها بغيرها من الموارد، فلا بد من كون ذلك حكمة لاعلة.

ولذا لا ريب في حجية اليد في كثير من الموارد ولا يتوقف حفظ نظامه عليها، كما في موارد تعارف الاستيثاق لصاحب اليد بحجة أخرى، حيث لو لم تكن اليد حجة حينئذ بأن يحكم بعدم ملكه عند عدم الحجة الأخرى لا يلزم

احتلال السوق، بل لو أنيطت الحجية سعة وتضيقت بحفظ نظام السوق لزم خروج بعض الموارد عن الحجية بعد دخولها فيها لو فرض استثناء حفظ النظام عنها بعد توقه عليها، لتبدل العرف والسيرة

نعم، ربما يناقش في عموم الأدلة المتقدمة بأن الموثقة لما لم تكن واردة لبيان حجية اليد على الملكية بل لبيان جوار الشهادة اعتماداً على اليد مع المفروعية عن حجيته على الملكية، فلا تنهض باثبات عموم حجية اليد على الملكية.

بل لما كان مثلاً المفروعية هو السيرة الارتكازية لم تنهض باثبات حجية اليد في غير موردها.

وكذا الحال في صحيح عثمان وحمام، بروده لبيان عدم تكليف صاحب اليد بالحجة - المفروض كونه مسكراً - بالبيئة، لا لبيان حجيته، ليكون له عموم أو إطلاق من هذه الجهة، وإن كانت هي مفروعية عنها في الحملة.

وأما بقية النصوص فعند العموم فيها صريح برودها في موارد خاصة، أو لبيان أحكام خاصة وقد استعيد منها حجية اليد على الملكية تبعاً

وفيه: أن الموثقة وإن كانت ورده لبيان حوار الشهادة بالملكية اعتماداً على اليد، إلا أن وصوح تفرع حوار الشهادة على حجيته موحى لدلالاتها على ذلك بالملازمة العرفية، بل بمقتضى تعرض فيها بعد ذلك لحوار الشراء، فكما يهض إطلاقها بإثبات حوار الشهادة يهض بإثبات حجية اليد

وليست المفروعية عن التلارم بين الحكيم قريبة على تقييد موضوع السؤال باليد الحجة، ليقتصر الإطلاق عن إثبات حوار الشهادة في مورد الشك في الحجية، فضلاً عن إثبات الحجية نفسها، بل هي تفتضي استفادة الحجية تبعاً لحوار الشهادة في مورد السؤال على إطلاقه.

فهو نظير ما لو ورد السؤال عن حوار لعن بني أمية، فأجيب بحوازه، فإنه

كما يستفاد منه عموم جواز لعنهم يستفاد منه عموم عدم إيمانهم، لمفروغية عن عدم جواز لعن المؤمن.

ولا يتوهم كون المفروغية المذكورة قرينة على تقييد مورد السؤال بغير المؤمن، ليقصر عن إثبات جواز لعن من شك في إيمانه، فضلاً عن إثبات إيمانه. وإن شئت قلت: وضوح التلارم بين الحكمين يقتضي..

قارة: صرف بيان أحدهما إلى بيان الآخر، كما هو الحال في جواز لعن بني أمية.

وأخري: أخذ أحدهما في موضوع الآخر وصماً محرر الوجود من قبل الحاكم، كما لو أمر باستعمال لحم مطروح حيث يكشف عن إحرازه لظهارته أو تذكينه.

وثالثة: أخذ أحدهما في موضوع الآخر قيداً لا بد من إحراز المكلف له، كما في عموم جواز أكل لحم الشاة الذي لا بد من تقييده بصورة تذكيتها. وفي الأولين يكون دليل عموم الحكم اللارم دليلاً على عموم الحكم الملزوم، دون الثالث.

ولا إشكال في عدم مناسبة الأول للمقام، لظهور مفروغية السائل والإمام عليه السلام عن حجية اليد على الملكية، فبتعين اثباتي، لأنه المناسب للإطلاق، دون الثالث.

وعليه يحوز التمسك لحجية اليد على الملكية بعموم الموثقة حتى في مورد الشك في قيام السيرة على حجيتها

نعم، قد يتوهم البناء على قصورها عن إثبات الحجية في مورد قيام السيرة على عدم حجيتها، لقرب كون منشأ المفروغية عن الحجية في ظاهر الموثقة، هو السيرة الارتكازية، فهي واردة مورد إضائها، لا للردع عنها بتوسيع الحكم على خلاف مقتضاها.

وأما صحيح عثمان وحماد فهو وإن كان وارداً في اليد المبرور عن حجيتها على الملكية، إلا أنه ظاهر في أن اليد الحجة لولا الدعوى لا تسقط حجيتها بالدعوى، للحكم فيه بأن صاحب اليد الحجة إذا ادعى عليه لا يطالب بالبين، بل يكون مسكراً عليه البين، فيدل بإطلاقه على أن اليد في المقام لا تسقط عن الحجية بدعوى المقر له للمعكسة لفعلية وإنكاره لنسب النافل، كما هو المدعى لهم، إذ ليس المدعى لهم سقوط اليد عن الحجية بمجرد الإقرار سبق ملكية الغير، لعدم الإشكال في حجية اليد مع عدم الدعوى مطلقاً، بل المدعى كون دعوى المقر له مقبولة لها عن الحجية، مع حجيتها لولاها، فيبني إطلاق الصحيح المذكور، بالتقريب الذي ذكرنا، فيتبع التمسك به حتى ساء على قيام السيرة على عدم حجية اليد ونقلاب الدعوى، لصوحه لردع عنها. اللهم إلا أن يقال: الصحيح المذكور وإن كان ظاهراً في عدم سقوط حجة اليد بدعوى الخصم، بل المفروعية عن ذلك، إلا أنه لا إطلاق له فيه، لعدم وروده لبيان من هذه الجهة، بل لبيان أن صاحب اليد الحجة الذي يصدق عليه المنكر لا يكلف بالبين، كما هو مقتضى لسؤال والاستشهاد بالسوي الشريف، وليس وارداً لتحديد المنكر والمدعي، وبيان أن لدعوى لا تسقط اليد عن الحجية ولا انقلاب الدعوى

وإن شئت قلت: الصحيح وارد ليس أحكام اليد الحجة، لا لبيان سعة حجية اليد.

إن قلت: مقتضى الملازمة بين الاكتفاء باليمين من صاحب اليد وحجيتها كون عموم الاكتفاء باليمين بعد الدعوى كاشفاً عن عموم حجية اليد بعد الدعوى، ومقتضاء حجيتها وإن كانت الدعوى ممن أقر صاحب اليد بسبق ملكيته.

قلت: لا طريق لإثبات العموم المذكور، إلا أن يكون موضوع السؤال

مطلق اليد الحجة قبل الدعوى، لا خصوص اليد الحجة مطلقاً، ولا مجال لإثبات ذلك بعد ما ذكرنا، لأنه إنما ياسب بيان سعة حجية اليد، لا أحكام الحجية، كما هو ظاهر الحديث.

وعلى هذا لو فرض قيام السيرة الارتكارية على عدم حجية اليد وعلى انقلاب الدعوى في المقام لم يصلح لصحيح الردع عنها، كما لا تصلح الموثقة لذلك.

إذا ظهر هذا فمن القريب حد قيام السيرة على ذلك، كما يشهد ذلك الرجوع للمرتكزات العقلانية بل التشريعية.

وأما الاستدلال بالإجماع فلا مجال له، بعد نقل الخلاف منهم، وعدم تحريرهم المسألة استقلالاً، وإنما يستفاد من بعضهم ضمناً في مسائل تعارض السياسات أو نحوها، مع اضطراب نتائجهم، حيث يظهر من بعضهم الاعتماد على وحوه غير ماهرة في نفسها، وكذلك كله مانع من تحصيل الإجماع المعتقد به الصالح لرفع اليد عن مقتضى الأدلة لو فرض اقتضاؤها حجية اليد.

ولا بد من التأمل التام واستيعاب النصوص وكلمات الأصحاب في المقام. والله سبحانه وتعالى العالم العاصم، وهو ولي التوفيق والتسديد.

بقي في المقام أمور:

الأول: أن المتيقن من كتمانهم في سقوط حجية اليد بإبكار المالك السابق ما إذا أقر صاحب اليد بسبق ملكيته، دون غيره من طرق ثبوتها. فهو كان الدليل في المسألة هو الإجماع لأمكن التفريق بين الإقرار وغيره، للفرق بينهما فيه، وإن لم يكن بينهما فرق بحسب قواعد العامة، كما سبق.

لكن عرفت أن الدليل ليس هو الإجماع، بل المرتكزات العقلانية، وهي تقضي بعدم الفرق بين الإقرار وغيره، وأنه بعد ثبوت ملكية السابق وتوقف الانتقال منه لصاحب اليد على صدور السبب الناقل منه يسمع إنكاره للسبب

الناقل ولا تنهض اليد باثبات الملكية المتجددة في مقابله، من دون خصوصية للإقرار.

الثاني: أن الظاهر اختصاص سقوط حجية اليد بما إذا استندت دعوى المالك السابق لعلمه، دون ما لو استندت بالاستصحاب من جهة شكه، لأن الظاهر حجية اليد في إثبات ملكية صاحبها في مرتبة سابقة على دعوى المالك السابق حتى في حقه، فلا تشرع له الدعوى مع احتمال صدق اليد، لتقديمها على الاستصحاب، فلا يصح منه الاعتماد عليه في الدعوى. ولا أقل من خروج ذلك عن المتيقن من المرتكزات انقضية بسقوط اليد عن الحجية، فيرجع في حجيتها لعموم موثقة حفص.

وكذا لو ادعى صاحب اليد حصول السبب الناقل من غير المالك ممن بعد عليه تصرفه، كالولي والوكيل، فانكر المالك ولو عن علم، لأن المتيقن من المرتكزات العقلانية في وجه سقوط اليد عن الحجية بدعوى المقر له أن انتقال المال عن المقر له لما كان موقوفاً على صدور السبب الناقل منه، فإبكاره له مسموع منه.

أما إذا كان المدعى لصاحب اليد صدوره من غيره فلعل إنكاره له كإبكار الأجنبي لا يسمع منه. ومجرد ترتب بعبه عليه لا يكفي في قبول دعواه وسماع إنكاره للسبب الناقل.

نعم، لا يعد سماع إنكار السبب الناقل ممن ادعى صاحب اليد وقوعه منه في مقام إثبات دعوى المقر له.

كما لا يعد قبول إنكار المقر له توكيل موقع السبب المدعى، لأنه فعله، ويتوقف عليه الانتقال.

وأولى من ذلك في عدم إسقاط اليد عن الحجية ما لو كان المكسر لسبب الناقل غير المالك السابق ممن تترتب ملكيته على بقاء ملكيته، كالوارث

والموصى له وغيرهما.

لكن ذكر بعض الأعاطم قول دعوى الوارث، دون غيره، لأن انتقال المال إليه من المورث يرجع إلى تسد المالك مع بقاء إضافة الملكية، فالإقرار للمورث إقرار للوارث، بخلاف غيره من أسباب الانتقال، إذ هي بين ما يتضمن تبدل المملوك مع بقاء إضافة الملكية كما في المعاوضات، وما يتضمن تبدل نفس إضافة الملكية، كالهبة والوصية ونحوهما، فلا يكون الإقرار للمالك السابق إقراراً لمن يترتب ملكه على بقاء ملكه فيها.

وكان نظره في الفرق إلى أنه مع فرض وحدة ملكية الوارث والمورث فالمعترف به ملكية واحدة من شأنه لقاء، ولا تسمع دعوى انقطاعها قبل قيام الوارث مقام المورث.

وأما مع فرض التعدد في مثل ملكية الموصي والموصى له فالمعترف به ملكية مباينة لملكية المدعي لا تقطع الملكية المقر بها إما بملكية المدعي أو بملكية صاحب اليد، وكل منهما محال للأصل، وترجح الثانية باليد.

وكذا الحال مع التبدل في المملوك كما في المعاوضات، لأن بقاء الملكية المقر بها إنما تقتضي ملكية المقر به لعوض المال المقر به، وهو خارج عن موضوع الدعوى، أما ملكية المدعي للمال المقر به فهي بقاء لملكه للعوض سابقاً، وهي مباينة للملكية المقر بها، ولا يدعي صاحب اليد انقطاعها، بل بقاءها على المملوك الأول.

لكن فيه.. أولاً: أن قيم الملكية ونحوها من الإضافات بطرفيها راجع إلى تشخيصها بهما، المستلزم لتبدل أحدهما، فيمتنع بقاؤها في الجميع.

وثانياً: أن بقاء إضافة الملكية وحده لا يكفي في الفرق، لأن المقر به ليس هو الإضافة الحاصلة على سعتها، بل الإضافة حال كون طرفيها المورث، فتسريتها لحال صيرورتها للوارث المدعي ليس مقتضى الإقرار، بل مقتضى الاستصحاب

بلحاط ترتب قيام الوارث مقام المورث على بقائها، وهو مشترك بين الجميع،
 لعرض ترتب ملكيتهم على بقاء ملكية المقر له
 وثالثاً: أن الملاك في انقلاب الدعوى ليس وحدة الأمر المقر به، بل
 عموم دليله.

وقد تقدم ما أن المتيقن منه ما إذا كان المقر له هو المدعي نفسه، حيث
 يتعلق به السبب الناقل الذي يتوقف عليه ملكية صاحب اليد، ولا يعم الوارث،
 ولو كان الوجه فيه ما أشار إليه هو أنه من رجوع دعوى صاحب اليد
 الملكية الفعلية مع إقراره بسبق ملكية المدعي إلى دعوى تحقق السبب الناقل
 الذي هو خلاف الأصل، لجري في كل من ترتب ملكيته على بقاء ملكية المقر
 له أيضاً.

هذا، وما ذكرنا يظهر أنه لا مجال لدعوى: سادة انقلاب الدعوى بالإقرار
 لما تضمنته صحيح عثمان وحماد من حجية يد الصديقة عليها السلام مع إقرارها بسبق
 ملكية أبيها النبي ﷺ لها وعدم انقلاب الدعوى بذلك
 ووجه عدم المضافة أن الخصم المدعي معها ليس هو المقر له ﷺ بل
 المسلمون الذين ترتب ملكيتهم على بقاء ملكيته، بناءً على ما ادعاه أبو بكر من
 عدم توريت الأنبياء.

مع أن مطالبتهم لها ﷺ بالبينة وكتابتهم في أول الأمر لها كتاباً بفدك - كما
 تضمنته صدر الحديث - إن لم يكونوا موحيين لظهور ابتداء دعواهم على الشك
 اعتماداً على استصحاب عدم المحبة - التي ادعتها ﷺ - لا عليها السلام بعين بعدوها،
 لإمكان ثبوتها على عدم جواز حكم الحاكم بعلمه، فلا أقل من كونها موجهة
 لاحتمال ذلك، ولا سيما مع سبق بدها ﷺ حيث يصعب جداً دعواهم العلم
 بكذبها، وقد عرفت عدم جواز الدعوى حينئذ من المقر له، فضلاً عما ترتب
 ملكيته على بقاء ملكيته.

الثالث: أشرنا آنفاً إلى أن صاحب اليد العلية يقبل قوله ويتعد تصرفه في ما تحت يده ظاهراً وإن لم يكن مالكاً.

والظاهر اختصاص ذلك بما إذا لم ينكر المالك إيقاع السب الموجب لسلطنته كالتوكيل وسحوه، وإلا سقط قوله عن الحجية ولزم الرجوع للأصل الجاري في المقام، الذي هو..

قارة: يوافق قول المالك، كما لو ادعى صاحب اليد التوكيل أو المضاربة بالمال فانكرهما المالك.

وأخرى: يوافق قول صاحب اليد، كما لو ادعى المالك إسلاع التوكيل بالعرل أو اشتراط شيء على عامل مضاربة، فانكر التوكيل والعامل.

وكأنه لا إشكال بينهم في ذلك، كما يشهد به الفروع التي حرروها للتعارف في كثير من العقود، ويكفي فيه تصور السيرة - التي هي عمدة الدليل على قول قول صاحب اليد العلية ونمود تصرفه - من الصورة المذكورة وقد تشهد به بعض النصوص التي قد يحتج عليها الماحض المتع

المسألة الثانية: من الظاهر أن حجية اليد على الملكية تحتص بما إذا

كانت مجهولة الحال ولم يعلم أنها ملكية أو غيرها

وحينئذ لو أحرر أن صاحب اليد قد أخذ الشيء سابقاً لا على وجه الملك، بل غصباً أو أمانة واحتمل منك له بعد ذلك فقد صرح غير واحد بعدم حجية يده.

قال في المبسوط: «إذا علمت سبب يد المدعي عليه، فقالت البيعة: نشهد أنه كان في يده وأن الذي هو في يده أخذه منه أو عصه إياها أو قهره عليها، حينئذ يقضى للمدعي بالبيعة، لأنها شهدت له بالملك وسبب يد الثاني».

وقال في الشرايع: «لو شهدت بيعة المدعي أن صاحب اليد عصها أو استأجرها منه حكم بها، لأنها شهدت بالملك وسبب يد الثاني»، وفي

المسالك والجواهر الخلاف في الحكم.

وكلام المبسوط مختص بما إذا علم اتحاد اليد واستنادها حدوثاً للسبب المذكور بمقتضى البيئة، أما كلام الشرايع بإصلاق صدره يشمل ما لو احتمل تبدل اليد، بأن أرحع صاحب اليد العين بعد الغصب أو الإجارة ثم أخذها بالملك، إلا أنه يلزم الخروج عنه باستعليل في ذيله، لمختص بما إذا علم اتحاد اليد، إذ في غير ذلك لا تصلح الية لبيان سبب اليد، كي تسقطها عن الحجية. لكن طاهر الجواهر أنه فهم منه العموم، لاستدلاله بأن الأصل عدم تجدد يد أخرى غير الأولى، وعدم تجدد ما يوجب انقلاب اليد الأولى من غير المالكية للمالكية.

ومن الظاهر أن جريان الأصل الأول مختص باحتمال تعدد اليد، والثاني مختص باحتمال انقلاب حال اليد مع فرض وحدتها. وكيف كان، فيشكل التمسك بالأصل الأول بأنه لا يحرز كون اليد الحالية بقاء لليد الأولى غير المالكية إلا بناءً على الأصل المتيقن، فلا يخرج به عن أصالة كون اليد الفعلية مالكية، الذي هو عبارة أخرى عن حجية اليد على الملكية كما استشكل في الثاني بأنه محكوم لليد الفعلية، لأن مقتضى أماريتها على الملكية صيرورتها مالكية وتبديها عما كانت عليه.

وقد دفعه بعض الأعظمين بأن موضوع الحجية هو اليد المجهولة الحال غير المعلومة العنوان من كونها يد إجارة أو أمانة أو عصب، واستصحاب حال اليد محرز لتعنونها بأحد العاوين المذكورة، فنخرج بسببه عن موضوع الحجية تعبداً ويكون حاكماً عليها.

لكن أورد عليه بعض الأعيان المحققين بأن اليد كائنات الأمارات ليس الجهل مأخوذاً في موضوعها، كما في الأصول التعبدية، بل هو مورد لحجيتها، فلا ينهض الاستصحاب المذكور بالحكومة عليها، لأن ارتعاع الجهل به تعبداً لا

يوجب ارتفاع موضوع الحجية فيها، بل لو تم عموم حجيتها كانت هي الحاكمة على الاستصحاب.

وفيه: أن الفرق بين أخذ الجهل في موضوع الحجية وكونه مورداً لها لا يرجع إلى محصل، بل إن كانت الحجية موطئة به كان جزءاً لموضوعها، وإلا لم يكن مورداً لها.

نعم، قد يستفاد ذلك من كلماتهم في توجيه الفرق بين الأمانة والأصل التعبدية، لتوجيه حكومتها عليه ورفعها لموضوعه تعبداً دون العكس، مع كون كل منهما رافعاً للجهل تعبداً، جرياً على مبادئهم في توجيه الجمع بين الأمانة والأصل.

ولابد من رجوعه إلى أن دليل الأصل لما كان متضمناً لأخذ الجهل بعنوانه في موضوع الأصل كان دليل الأمانة المتضمن لرفع الجهل تعبداً ناظراً إليه وحاكماً عليه لتصرفه في موضوعه ورفع له بعنوانه تعبداً.

أما الأمانة فحيث لم يتضمن دليلها أخذ الجهل بعنوانه في موضوع حجيتها فدليل الأصل وإن كان رافعاً للجهل تعبداً لا يكون ناظراً إليها ولا حاكماً عليها، لعدم تصرفه في موضوعها بعنوانه.

غاية الأمر أن استحالة جعل الحجية مع العلم موجب لتخصيص حجيتها لبأ بصورة الجهل الحقيقي، وهو باق في فرض التعبد بالأصل.

وهذا - كما ترى - مختص بفرض إطلاق دليل حجية الأمانة، ولا يمتنع من أخذ الجهل في موضوع بعض الأمانات، ولا يخرجها ذلك عن الأمانة، كما هو الحال في الظن الانسدادي بناءً على الكشف وفي القرعة على بعض الاحتمالات

ولعل ذلك هو المدعى لبعض الأعظم في المقام، ولا تهافت في كلامه. نعم، بشكل ما ذكره بعض الأعظم من وجوه..

الأول: أن لارمه حكومة استصحاب كون اليد مالكية في فرض العلم بسبق ذلك على حجية اليد، لارتفاع الجهن بحال اليد تعدياً بسببه، فلا تكون اليد حجة، بل الحجة هو استصحاب لمالكية لا غير، ولا يظن به ولا بغيره الالتزام بذلك، لمنافاته للمرتكرات جداً.

الثاني: أن مقتضاء التعارض بين الاستصحاب المذكور وحجية اليد، لأخذ الجهن في موضوع كل منهما وصلوحهما معاً لرفع الجهن تعدياً على منانيهم، فكما أن حجية اليد مشروطة بالجهل بحالها والاستصحاب يحرر أنها غير مالكية، كذلك استصحاب كون اليد ملكة مشروط بالجهل بفناء حال اليد السابقة، ومقتضى إحرار اليد للملكية أنها ملكية فعلاً وقد انقضت عما كانت عليه.

نعم، لا محال للإشكال المذكور - لو تم ما ذكره من أن إحرارها للمالكية متفرع على إحرارها للملكية ومتأخر عنه رتبة - لأن استصحاب لما كان رافعاً لموضوع حجيتها على الملكية كان جارياً في الرتبة السابقة لإحرارها للمالكية، فيمنع منه، ولا رافع لموضوع الاستصحاب حينئذ.

لكن الظاهر عدم تماميته، إذ ليس المراد بمالكية اليد إلا مالكية صاحبها، مع وصوح التصانيف بين ملكية الشيء لصاحب اليد ومالكية صاحبها له نحو يكون التعبد بأحدهما تعدياً بالآخر عرفاً، لا ملازماً له ومتفرعاً عليه.

ولو لا ذلك أشكل إحرار ملكية اليد حتى في فرض إحرارها للملكية، لما تقدم من عدم حجية اليد في لوarm لملكية وإن كانت أمانة

ومنه يظهر أن مرجع دعوى أحد الجهن بحال اليد في موضوع حجيتها إلى دعوى أخذ الجهن بالملكية في موضوع حجيتها، لكن بنحو يكون من شؤوبها المحمولة عليها، فلا يكفي في الحكومة عليها استصحاب عدم الملكية بمهاد ليس الناقصة الذي هو مفاد السالبة بمحصنة - والذي يجري ذاتاً في أغلب

موارد اليد، كما تقدم - بل لابد من استصحابه بمفاد كان الناقصة، الذي هو مفاد الموجبة المعدولة.

الثالث: أن إطلاق موضوع الحجية تابع لدليلها، فإن كان هو النصوص السابقة فمن الظاهر عدم تضمينها أخذ الجهل بعنوانه قيداً في الموضوع.

وإن كان هو الأدلة اللمية من الإجماع والسيرة ونحوهما فهي لا تتعرض غالباً لأخذ الخصوصيات العنوانية، بل المدار فيها على المعنون، فإن استفيد منها اعتبار الجهل الحقيقي، لاستحالة جعل الحجية مع العلم، كانت اليد كسائر الامارات حاكمة على الاستصحاب لا محكومة له، وإن استفيد منها اعتبار الجهل بمعنى فقد الحجية لم يكن الاستصحاب حاكماً على اليد، بل كان وارداً عليها، لرفعه لموضوع حجيتها حقيقة، كوروده على الأصول العقلية.

الرابع: أن ما ذكره مبني على ما ذكره غير واحد من نهوض أدلة التبعيد الشرعي في الأمانة والأصل برفع الجهل تنزيلاً أو تعبداً، وهو مخالف لتحقيق، وليس تقديم الأمانة على الأصل لذلك، بل لجهات أخرى تجري في اليد أيضاً لو فرض عموم حجيتها.

فالتحقيق: أن عدم حجية اليد في المقام ليس لحكومة الاستصحاب أو وروده عليها، بل لعدم المقتضي لها رأساً، لقصور دليل حجيتها عن صورة العلم بعدم مالكية صاحب اليد حين حدوث يده، لنظير ما تقدم في المسألة الأولى من قصور السيرة الارتكازية عنه بعد عدم الإطلاق في دليل حجيتها عدا ما تضمنه موثق حفص، وهو لا ينهض في مورد قصور السيرة، ولذا لا تكون حجة حتى لو فرض عدم جريان الاستصحاب.

والظاهر أن ذلك لا يختص بصورة العلم بوحدة اليد، بل يجري مع احتمال تعددها، فلا يعتنى بالاحتمال المذكور، لأجل استصحاب عدم تجدد يد أخرى - كما تقدم من الجواهر - بل لعموم بناء العقلاء على عدم الحجية.

نعم، مع العلم بتعاقب اليدين العالكية وغيرها والجهل بتاريخهما لا يبعد حجية اليد، بل هو المطابق للمرتكزات العقلانية.

ثم إن الظاهر أن عدم حجية اليد في محل الكلام لا يتوقف على الدعوى، بل يجري في حق كل من علم بسبق عدم ملكية صاحب اليد حين وضع يده أو قامت عنده الحجة عليه.

وبهذا كان بين موضوع هذه المسألة وموضوع المسألة السابقة عموم من وجه، فيجتمعان فيما لو علم بسبق ملكية لمدعي وعدم ملكية صاحب اليد حين وضع يده، وتفرق تلك فيما لو علم بسبق ملكية المدعي واحتمل ملكية صاحب اليد حين وضع يده، وتفرق هذه فيما لو علم بعدم ملكية صاحب اليد حين وضع يده من دون أن يدعي عليه المالك السابق.

ولولا هذا لكان المحكم بعدم الحجية في هذه المسألة أولى منه في المسألة الأولى، وكان الأنسب تقديمها عليها.

نعم، لا يبعد قبول قول صاحب اليد لو ادعى تجديد ملكيته بعد وضع يده، أو مع تجديد اليد في غير مورد الدعوى، ولا سيما إذا لم يسبق منه العدوان، بل كانت يده أممية.

كما لا ينبغي الإشكال في البناء ظهراً على نفوذ تصرف من سبقت منه اليد الأممية وإن لم يدع الملكية، ولا بد من تأمل في أطراف المسألة والله سبحانه ولي العصمة والسداد

المسألة الثالثة: الظاهر أن حجية اليد على ملكية صاحبها لا تختص

بالغير، بل تجري في حق صاحب اليد معه لو شك في ملكيته لما تحت يده لعموم الجهات الارتكازية المقتضية لحجية اليد ولا سيما بعد ما تقدم في المقام الأول من عدم توقف حجية اليد على دعوى صاحبها للملكية، إذ لا يحزر بناؤه على الملكية مع عدم دعواه، فيحصر المصحح للبناء عليها باليد،

وخصوصية العير في ذلك ملعية رنكاراً.

وأما النصوص فأكثرها ورد لبيان حكم العير، ولا إطلاق له يشمل الحجية في حق صاحب اليد نفسه لظهور نصوص التداعي في حجية اليد في فرض التخاصم من صاحبها، نحو جعله مكرراً، ولا تدل على جواز اعتماد صاحبها عليها في التخاصم.

ومثلها في ذلك نصوص حوائز السلطان، وشراء العبد من السوق، لظهورها في حجية اليد في فرض دفع الجائزة وتعريض العبد للبيع من صاحب اليد، ولا تدل على جواز اعتماد عبيد فيها، واختصاص موثقتي حفص ويونس بمن يشهد لصاحب اليد ووارثه، دون صاحب اليد نفسه.

نعم، تستفاد حجية اليد في حق صاحبها من صحيح جميل بن صالح، قلت لأبي عبد الله عليه السلام «رحل واحد في منزله ديناراً قال يدخل منزله عسره؟ قلت نعم، كثير. قال. هذا لقطة. قلت. فليحل وجد في صندوقه ديناراً. قال. يدخل أحد يده في صندوقه فيرى نو يصع فيه شيئاً؟ قلت لا قال. فهو له» ^(١) فإن اختصاص الصدوق بالإنسان لا يوجب العلم بملكية ما فيه - خلافاً لما عن المستند - لإمكان كونه أمانة أو نحوها.

هذا، وفي الرياض أن مقتضى إطلاق النص والفتوى عموم الحكم لصورة العلم بأنه ليس له سابقاً، وأن الأولى لعمل بالإطلاق المذكور ولو لاحتمال كونه رزقاً بعثه الله إليه، وعليه يحرح عما نحن فيه، لعدم استثناء الإطلاق المذكور على حجية اليد، ليكون دليلاً عليها في لمقام

لكنه في غاية الإشكال، لأن لفظة عن كونه رزقاً بعثه الله تعالى إليه، وعدم الاعتداد باحتماله في فرض الالتفات إليه يوجب انصراف إطلاق السؤال عنه، واختصاصه باحتمال كونه له سابقاً، وهو كاف في تقييد الجواب، والمرتكز

(١) الوسائل، ج ١٧ باب ٣ من أبواب اللفظة حديث: ١

حيث إن ابتناؤه على حجية اليد، بل هو كالمقطوع به من إطلاق الفتوى.

ويدل أيضاً على عموم حجية اليد بإطلاق صحيح محمد بن مسلم عن أبي جعفر عليه السلام: «سألته عن الدار يوجد فيها ورق، فقال: إن كانت معمورة فيها أهلها فهي لهم، وإن كانت خربة قد جلا عنها أهلها فالذي وحد المال أحق به»^(١) ونحوه صحيحه الآخر^(٢)، لشمول إصلاقيهما لما لو لم يعلم أهل الدار أن الورق لهم، فيكون ظاهرهما جوار ترتيبهم آثار الملكية بمعرفة اليد.

هذا، وقد يستشكل في ذلك بمرور تقييد الصحيحين بصحيح إسحاق بن عمار: «سألت أبا إبراهيم عليه السلام عن رجل تزل في بعض بيوت مكة فوجد فيه نحواً من سبعين درهماً مدفونة فسلم تزل معه ولم يذكرها حتى قدم الكوفة كيف يصنع؟ قال: يسأل عنها أهل المنزل لعلمهم يعرفونها قلت: فإن لم يعرفوها؟ قال: يتصدق بها»^(٣) ونحوه صحيحا الجعفي في المصرة التي توجد في حوف الدابة من تعريف البايع، فإن عرفها وإلا فهي للواجد^(٤).

لظهورها في توقف الحكم بملكية صاحب اليد السابقة على معرفته

للمال

وأما صحيح جميل مصدره صاحب لظاهر ذيله، فإن دخول الكثير للدار لا يجمع من تحقق يد صاحبها عليها وعن ما فيها.

وما ذكره السيد الطباطبائي في العروة الوثقى من ظهوره في فرض العلم بأن الديار ليس لصاحب الدار غير ظاهر المأخذ

بل ظاهر استفسار الإمام عليه السلام في الدليل عن وضع العير في الصدوق أنه لا

(١) الوسائل ج ١٧ باب ٥ من أبواب اللقطة حديث ١

(٢) الوسائل ج ١٧ باب ٥ من أبواب اللقطة حديث ٢.

(٣) الوسائل ج ١٧ باب ٥ من أبواب اللقطة حديث ٣.

(٤) الوسائل ج ١٧ باب ٩ من أبواب اللقطة حديث ١، ٢.

يحكم معه بملكية صاحب الصندوق للدينار معه، فيطابق المصدر.

ومن هنا فقد استدل في محكي المستند بالصحيح على عدم حجية اليد في حق صاحبها بعد ما تقدم منه من حمل الحكم بملكية الدينار لصاحب الصندوق المختص على العلم بأنه له.

لكنه في غير محله، لما تقدم من عدم ملازمة الاختصاص للعلم بذلك، فالأولى الاقتصار في الصحيح على مورده أو الالتزام بأجماله مع كون وجه البناء على عدم حجية اليد في حق صاحبها هو صحاح إسحاق والحميري التي يجب رفع اليد بها عن إطلاق صحيحي محمد بن مسلم.

اللهم إلا أن يقال: إدخال العبر يده في الصندوق ووضع المال فيه من تحقق اليد لصاحبه على ما فيه، لرحوه إلى كونه معداً لإيداع الكل، فلا يكون تابعاً عرفاً لصاحب الصندوق وحده، لثبته يده عليه.

ولأجل ذلك يقرب كون الذيل قرينة على حمل الصدر على كون دخول الكثير للمنزل يحرم يمنع أيضاً من صدق اليد في حق صاحبه على الديار الموجودة فيه، بأن يكون معداً للدخول العام، كبعض الدواوين والبرانيات، فإن صاحبه لا يكون صاحب يد على مثل الديار مما ليس من شأنه أن يطرح فيه، ولا يكون من توابعه عرفاً، بل تختص بمثل الأثاث وسجوه من لواحق المنزل التي من شأنها أن توضع فيه، وذلك هو المحتاج للسؤال، وأما مجرد دخول الغير للمنزل مع تحجيبه فهو مما لا يخلو عنه منزل غالباً، فيبعد السؤال عنه.

ومن هنا يشكل رفع اليد عن ظهور الصحيح في حجية اليد في حق صاحبها

كما لا مجال لرفع اليد عن إطلاق صحيحي محمد بن مسلم بصحاح إسحاق والحميري، لعدم وضوح تحقق اليد التي هي المعيار ارتكازاً في الأمارية

على الملكية بالإضافة إلى مورد الصحاح المذكورة.

وتوضيح ذلك: أن مجرد تبعية الشيء خارجاً لما تحت اليد لا يكفي في صدق اليد التي هي محل الكلام بالإضافة إليه، بل لا بد فيه إما من كون وضعه بنحو التبعية طبعياً متعارفاً، كحافر الدابة وسرجها وأخشاب بناء الدار الطاهرة أو المدفونة فيها، أو كونه مقصوداً لصاحب اليد، بحيث يجعل استيلاءه عليه بطريق تبعيته لما في يده، كما لو دفن الشخص ماله في داره أو جعله في جوف دابته.

أما إذا لم يكن وضعه طبعياً ولم يكن مقصوداً لصاحب اليد فلا تصدق اليد التي هي محل الكلام، وإن تحقق الاستيلاء الخارجي تبعاً من دون قصد، كالمال الذي يلتصق بحافر الدابة عند مشيها، والطائر الذي ينحبس في الدار صدفة ونحوهما.

فإذا احتل في مثل ذلك استناداً للمالك لم تحرر اليد، ومنه مورد الصحاح المذكورة.

وحينئذ إذا لم يعرف صاحب اليد على المدار والدابة المال قطع بعدم استاده إليه، إذ ليس من شأنه أن يجهله لو اسند وضعه إليه، فيقطع بعدم ثبوت اليد له عليه، وإن احتمل كونه ملكاً له.

على أنه لو فرض تحقق اليد في مورد هذه الصحاح فمقتضاها عدم حجية اليد حتى بالإضافة إلى الغير وهو خلاف صريح موثق يعقوب المتضمن حجية اليد مع موت صاحبها، بل لعله لا يقول به الخصم.

فلا بد من الاختصار على مورد الصحاح المذكورة وعدم التعدي عنها، كي يخرج بها عن إطلاق صحيحي محمد بن مسلم وصحيح حميل المعتضدة بعموم السيرة الارتكازية، كما ذكرنا.

المسألة الرابعة: ذكر بعض الأعظم عليه السلام أن اليد لا تكون حجة على الملكية

مع العلم بسبق كون ما تحتها وقفاً غير قابل للانتقال إلا بطرؤه مسرع، لأنها أمانة على تحقق سبب الانتقال في طرف قابلية المحل له، لا على تحقق القابلية المذكورة، بل لاند من إثباتها من الخارج، فمع عدمه يكون مقتضى استصحاب عدم طرؤه ما يسوغ بيع الوقف خروج المورد عن موضوع حجية اليد، فيكون حاكماً عليها.

وبه يفرق عن استصحاب عدم تحقق البيع، فإنه لما لم يوجب خروج المورد عن عموم حجية اليد لم يصلح للحكومة عليها، بل تكون اليد هي الحاكمة عليه، كما تحكم عليه سائر الإمارات.

ونظير الاستصحاب المذكور في المقام استصحاب خمرية الخمر، فإنه مخرج للمال تعدياً عن قابلية التمتع، فيرتفع به موضوع حجية اليد، ولا تنهض اليد بإثبات ملكية المبيع، فضلاً عن ارتفاع خمريته.

لكن ما ذكره من أحد قابلية المال للانتقال في موضوع حجية اليد غير ظاهر الوجه بعد عموم بعض أدلة الحجية كموثق حصص، المناسب لعموم السيرة الارتكازية.

ودعوى اختصاصها بما إذ أحررت القابلية المذكورة.

مجموعة حداء، ولا سيما بملاحظة ن عدم قابلية المال للانتقال بسبب الوقفية وبحوها أمر تعدي محض، وليس ارتكارياً عقلاً، فلا معنى لأن يناط به مثل حجية اليد من الأمور العقلانية الارتكازية، لعدم السخية.

وأما توقف بعض المتخرجين عن شراء المال حيث لا يترتب آثار الملكية عليه فمن القريب أن يكون احتياطاً محصاً ناشئاً عن التورع أو عن الاطمئنان في كثير من الموارد بعدم المسوغ مع سهولة الاحتياط، ولم ينتضح نفعه على البناء على عدم حجية اليد.

على أنه يكفي في بطلان ما ذكره المصووص الكثيرة والسيرة القطعية على

ترتيب آثار الرق على ما تحت اليد، وإن احتمل حريته، بل وإن ادعاه، مع أن الحرية هي مقتضى الأصل، والحر لا يقبل للملكية، بل هو أشد من الوقف.

وقد فرق بينهما بأن المفروض في المقام العلم بسبق الوقفية، ولا يعلم بسبق الحرية لمن هو تحت اليد، بل ليس فيه إلا أصالة الحرية المختصة بغير ما يكون تحت اليد، ولا تجري في ما يكون تحت اليد، بل اليد أماراة على رقيقته. لكنه محدودش..

أولاً: بأن مقتضى ما ذكره لروم إحراز قبلية المال للتملك في حجية اليد على ملكيته، لا مجرد عدم إحراز حروجه عن لقابلية المذكورة، ومن الطاهر أنه لا محرز للرقية لولا اليد.

وثانياً: بأن اختصاص أصالة الحرية بغير ما يكون تحت اليد ليس لقصورها داتاً عن مورد الد، لإطلاق موصفها، بل لتقديم اليد عليها، الكاشف عن نهوض اليد بآثبات قابلية المال للتملك.

ولذا لا ريب في أنه لو سقطت اليد عن الحجية ولو بالمعارضة لكان الأصل الحرية، كما تضمنه صحيح حمزان ^(١) سألت أبا جعفر ^(عليه السلام) عن حارية لم تدرك بنت سبع سنين مع رجل وامرأة، ادعى الرجل أنها مملوكة له، وادعت المرأة أنها ابنتها. فقال: قد قضى في هذا عبي ^(عليه السلام) ... كان يقول. الناس كلهم أحرار إلا من أقر على نفسه بالرق وهو مدرك، ومن أقام بيته على من ادعى - من عبد أو أمة - فإنه يدفع إليه ^(١).

وأما ما ذكره ^(عليه السلام) من أن استصحاب انحصارية مانع من البناء على ملكية ما تحت اليد.

فليس الوجه فيه قصور اليد عن إثبات لملكية عبد الشك في قابلية المال للتملك، بل لأن اليد لا تحرز الملكية بخصوصيتها، ولذا لا تكون اليد على مثل

الخمر القابل للتخليص كاذبة، بل تحرز أحد الأمرين من الملكية وحق الاختصاص، الذي هو نحو من العمكية عرفاً ومن مراتبها - كما تقدم - وتعيين أحد الأمرين تابع لحال المال الذي تحت اليد، لا لليد، فإذا كان هناك أصل يحرر عدم قابلية المال للتملك لم يكن بناء على ثبوت حق الاختصاص فيه دون الملكية مافياً لليد، كي يرجع إلى تقديم الأصل على اليد، بل هو شارح لحال موضوعها، بخلاف المقدم، لأن بقاء الوقعة مناف لمؤدى اليد، لرجوعه إلى كونها أجنبية وبلاحق.

وبالجملة: لا مجال في المقدم لدعوى قصور اليد عن إحراز الملكية، بل هي تنهض بذلك، ومجرد كون مشأ الشك في الملكية الشك في قابلية المال للتملك - بالمعنى المذكور - غير صائر، لعموم حجية اليد لمثل ذلك.

نعم، لا بد في حجية اليد في محل الكلام من عدم دعوى الموقوف عليهم بقاء الوقف، وعدم سبق استيلاء صاحب اليد بوجه غير مملك من أمانة أو عدوان نحو يحتمل كون يده المعينة بقاء لتلك اليد، وإلا جرى ما تقدم في المسألة الأولى والثانية، لعدم اختصاص ملاكهما بفرض ملكية العين للغير سابقاً، بل نعم مثل المقام، مما كان لحال فيه مورد، لحق الغير.

خاتمة

نعرض غير واحد ممن كتب في هذه القاعدة لأمر خارجة عن حجية اليد على الملكية، كجواز الشهادة اعتماداً على اليد، وحكم اليد في التداعي من حيثية تعيين المدعي من المسكر، وحجية اليد في غير الملكية كالولاية والعرض والنسب، وحجية يد المسلم على التذكية، وحجية إقرار ذي اليد للغير، وقبول قوله في شؤون ما تحت يده من طهارته وسجاسته ونحوهما، وسببية اليد للضمان.

والبحث عن هذه الأمور وإن كان مورداً للعائدة، إلا أن خروجها عما هو محل الكلام في هذه القاعدة، وعدم مسابقتها له في الأدلة، وطول الكلام فيها، وتحرير كثير منها في محالها من أبواب الفقه، حدا بنا لإهمالها في المقام. كما أنهم تعرضوا أيضاً لأحكام التعارض بينها وبين غيرها، كالاستصحاب والبيئة والاستفاضة.

وذلك وإن كان من المهمات المتعلقة بما نحن فيه، إلا أن البحث في تقديمها على الاستصحاب قد تقدم في المقام الثاني.

وتقديم البيئة عليها من الرصوح بحد يستغنى عنه عن البحث، كتقديم الاستفاضة العلمية عليها.

وأما الاستفاضة غير العلمية فالبحث في حالها معها مبني على حجيتها مطلقاً أو في خصوص بعض الموارد وهو أجنبي عن محل الكلام، فلا مجال للبحث عنه هنا.

نعم، لو لم يكن هناك عموم يقتضي حجية اليد، بل المتيقن حجيتها في الجملة لم يكن البحث المذكور مبنياً على حجية الاستفاضة، لرجوعه إلى حجية اليد في مورد الاستفاضة ذاتاً، لا سقوط إحداها بالمعارضة.

لكن ما تقدم من الأدلة وافٍ بالعموم من هذه الجهة، فلا بد من البناء على عدم الخروج عنها إلا في مورد يعلم بتقديم الاستفاضة عليها، لأن دليل حجية الاستفاضة لو تم في مورد فهو لبي يقتصر فيه على المتيقن، فعمومه لمورد اليد مساوق للعلم بعدم حجية اليد على خلافها لقصور عمومها أو تخصيصه.

وهذا جارٍ في جميع الحجج التي لا عموم في دليلها إذا عارضت اليد. أما لو كان لدليها عموم كما للدليل اليد عموم لزم النظر في ما يعين أحد العمومين للعمل في مورد التسامي من المميزات الدلالية والحارجية ولا صابط لذلك، كما لا يسعنا تحري الموارد وتشخيص حالها، بل يوكل لوقت الابتلاء بذلك. والله سبحانه وتعالى ولي التوفيق والتسديد، والحمد لله وحده، والصلاة والسلام على من لا نبي بعده محمد وآله الطيبين الطاهرين.

الفصل الثاني

في قاعدة التجاوز والفراغ

إسما جعلنا هذا العنوان لهذه القاعدة لوقوع الكلام بينهم في أن مواد الأدلة قاعدتان موضوع إحداهما الفراغ وموضوع الأخرى التحاور، أو قاعدة واحدة موضوعها الجامع بين الأمرين. ويأتي الكلام في ذلك في المقام الثاني عند الكلام في مفهوم القاعدة.

وهي من القواعد المشهورة المعمول عليها في مقام العمل الراحعة إلى أنه لا يعتنى بالشك في العمل إلا أن يكون في المحل قبل صدق التجاوز والفراغ. وحيث كان موضوعها العمل الخارج عن الشخص في تحري في الشبهة الموضوعية، دون الحكمية، فلا تكون مسندة أصولية، بل قاعدة فقهية ظاهرية. والكلام فيها..

تارة: في دليلها.

وأخرى: في تحديد مفهومها تفصيلاً.

وثالثة: في سعة كبرها والبحث في مقامات ثلاثة، على نحو ما جربنا عليه في قاعدة اليد.

المقام الأول: في دليل القاعدة، وقد يستدل عليها بأمور

الأول: النصوص الكثيرة العامة وخاصة ببعض الموارد فمن النصوص

العامة موثق محمد بن مسلم عن أبي جعفر عليه السلام: «قال كل ما شككت فيه مما قد

والفتوى، لا عدم الاعتناء بالشك في بعض أجزائه عند الدخول في ما بعده منها، كي يستلزم البناء على الاعتناء بالشك فيه خروج المورد.

نعم، لما كان هذا من أفراد عدم أيضاً لزم تخصيص العام في فرد غير المورد، وليس هو محذوراً مسقطاً للعموم عن الحجية.

لكن لابد من كون الحمل المذكور عرفياً ولو للجمع بين ما دل على الاعتناء بالشك في أجزاء الوضوء، ولا يكفي الالتجاء إليه لأنه أولى من الطرح، ولا يخلو عن إشكال.

وبأى إن شاء الله تعالى تمام الكلام في الحديث في المقام الثالث عند الكلام في حريان القاعدة في الوضوء

ومما يستفاد من العموم ما عن مستطرفات السرائر نقلاً من كتاب حرير عن زرارة عن أبي جعفر عليه السلام «قال: إذا جاء يقن بعد حائل قضاء ومضى على يقن، ويقضي الحائل والشك جميعاً، فإن شك في لظهر فيما بينه وبين أن يصلي العصر قصاه، وإن دخله الشك بعد أن يصلي العصر فقد مضت إلا أن يستيقن، لأن العصر حائل فيما بينه وبين ظهر، فلا يدع الحائل لما كان من الشك إلا يقين»^(١) وصحيح زرارة ونعصر عنه عليه السلام «فإن شككت بعد ما حرح وقت الصوت فقد دخل حائل، فلا إعادة عليك من شك حتى تستيقن»^(٢). لظهورهما - ولا سيما الأول - في أن الحائل علة لعدم التدارك، فيتعدي عن مورده لكل حائل يتحقق معه مصي محل لشك، أو لتجاور عنه، على ما يأتي توضيحه.

هذا ما عثرنا عليه من النصوص العامة.

وهناك جملة من النصوص المختصة ببعض الموارد الصالحة لتأييد

(١) الوسائل، ج ٣ باب ٦ من أبواب المواقيت من كتاب الصلاة حديث ٢.

(٢) الوسائل، ج ٣ باب ٦ من أبواب المواقيت حديث ١.

العموم، كموثق بكبير أو صحيحه^(١)، قست له: لرحل يشك بعد ما يتوضأ. قال: هو حين يتوضأ أذكر منه حين يشك^(٢) وغيره مما ورد في الشك في الوضوء وفي أفعال الصلاة^(٣).

الثاني: الإجماع.

ولا يحتمى أنه لا مجال لدعوى الإجماع الفتواشي، لعدم تحرير القاعدة في كلامهم، إلا أن ملاحظة كتمانهم في أبواب العقدة قد تشهد بالإجماع الارتكازي منهم، فقد صرحوا بعدم الاعتناء بشك في عدد الأشواط بعد الصراع من الطواف، بل نفى الخلاف في ذلك مع عدم النص المعتبر فيه.

كما أن الظاهر رجوع قاعدة صحة في العقود والإيقاعات التي ينحصر دليلها بالإجماع والسيرة إليها

لكن المتيقن من ذلك الشك بعد الفراغ من العمل الارتباطي، ولا طريق
لتحصيل الإجماع على عدم الاعتناء بالشك في حصول الجرم بعد الدخول في
غيره قبل الفراغ من المركب الارتباطي الذي هو مورد قاعدة التجاور سواء على
تعدد القاعدتين، لعدم تصريح لهم بذلك معتد به إلا في الصلاة التي هي مورد
النصوص الخاصة.

نعم، قد يتجه ذلك بناءً على اتحاد القديسين ورجوعهما لجامع ارتكازي واحد.

لكمه لا يبلغ مربية الاستدلال بعد فرض قصور تصریحانهم، بل في صلوح الإجماع للاستدلال حتى بالإصابة إلى ما بعد الصراع إشكال.

الثالث: سيرة العقلاء الارنكرية على عدم الاعتناء بالشك بعد مضي

(۱) اللّٰو سائل، ج ۱ باب ۶۲ من أبواب الوصوء حديث: ۷

(۲) راجع الوسائل، ج ۱، باب ۱۳، من أبواب الوصء، وح ۴، باب ۱۳، من أبواب الركوع وح ۵، باب

٢٣ من أبواب المحلل الواقع في الصلاة:

محل المشكوك.

ولا مجال لإنكارها بعد التأمل في المرتكزات وملاحظة مبانيهم في موارد قاعدة الصحة التي يجمعها معها جامع ارتكازي واحد، فإن الظاهر ابتناء الإجماع على قاعدة الصحة على الارتكازيات العقلانية، فهي قاعدة إضائية لا تأسيسية، ولا سيما مع فقد الأدلة القوية لتعديدية فيكشف عن قوة الجهة الارتكازية المذكورة ووضوحها بحسب واجب تسالم الفقهاء عليها في مقام العمل

هذا تمام ما يمكن الاستدلال به لتعدده، وعمدته النصوص العامة التامة السد والدلالة، وإنما تعرضنا لما عداها لتأييد عمومها وتقريب مضمونها.

المقام الثاني. في تحديد مفهوم لقاعدة تعصباً

والكلام في ذلك ينشئ على الكلام في أن المستفاد من نصوص المقام قاعدتان محتتمتان بالحدود المفهومية، أو قاعدة واحدة تعم بمفهومها كلا القاعدةتين، أو تحتص بإحداهما مع إهمال الأخرى، أو مع رجوعها إليها، لكونها من جملة صغريات الحقيقة، أو التبريدية لتعديدية

وقد اختلفت كلماتهم في ذلك أشد الاختلاف، وكثر منهم النقص

والإبرام.

ومدعى القائل بالتعدد أن بعض النصوص قد تضمنت قاعدة التجاوز التي مفادها التعدد بوجوه المشكوك بمفاد كان لتامة بعد التجاوز عنه، وبعضها قد تضمن قاعدة الفراغ التي مفادها لتعبد بصحة الموجود وتمايمته بمفاد كان الناقصة بعد الفراغ عنه ومضيه، فهما مختلفان موضوعاً ومفاداً.

كما أنه حيث كان الشك في تمامية لموجود وصحته بمفاد كان الناقصة مسبباً عن الشك في وجود جرثه وشرطه بمفاد كان التامة فالتعبد بالثاني معن عن التعبد بالأول.

ومن ثم لم تحكم قاعدة شجار في مورد جريانها في الأجراء والشرائط على قاعدة الفراغ في المركب، فتحتص قاعدة الفراغ بما إذا لم تجر قاعدة التجاوز.

أما الاتحاد فيمكن تصويره بوجه ..

الوجه الأول. أن المصروب في جميع اصصوص قاعدة واحدة عامة لكلتا القاعدتين لعموم موضوعها ومفادها، بأن يراد بالشك في الشيء الشك في شأنه الذي يهتم به لترتيب العمل عليه وفتصائه التدارك، من دون فرق بين وجوده وتمايمته، فيعم موضوعي كلتا القاعدتين، ويكون المصفي في كل شيء محسسه، فمضي العمل الخارجي الذي علم بتحقيقه وشك في صحته بالفراغ عنه، ومضي العمل الكلي الذي شك في أصل وجوده بمضي محله.

أما مفاد هذه القاعدة فهو عدم الاعتناء بالشك، بل يبي على تحقق الجهة المشكوك فيها المتعلقة بالشيء ولا يحتاج للرجوع والتدارك.

وقد تعرض غير واحد للإشكال في ذلك وأفاض بعض الأعظمين فيه بذكر خمسة وجوه اقتصرنا على أربعة منها مع نحو من الاختلاف في تقرير بعضها

الأول: أنه لا جامع بين مفاد (كان) الثامة ومفاد (كان) الناقصة، لترتيبهما تبعاً لترتب موضوعيهما، لكون الوجود محكوماً به في الأول، وقيداً للمحكم عليه في الثاني.

ويُدفع: بأن الترتيب بين موضوعي المفادين إنما يمنع من جمعهما بلحاظ واحد بحدودهما المفهومية، ولا يمنع من فرض جامع بينهما مبني على إلغاء مميزاتهم، وهو عنوان الشيء الذي أخذ في الأدلة، إذ لا ترتب بينهما في صدق عنوان الشيء عليهما، ولا مانع من عمومها لهما.

وحيث لا تصح إضافة الشك لشيء إلا بلحاظ نحو نسبة متعلقة به أمكن

عموم النسبة المصححة للإضافة المذكورة في المقام لكلا النسبتين المناسبتين لكلا الموضوعين.

غايته أن قرينة المقام تقتضي تخصيص النسب المذكورة بخصوص ما يترتب عليه العمل ويكون منشأ للرجوع والتدارك، وهو جامع عرفي مناسب للمقام.

الثاني: أن متعلق الشك في قاعدة الفراغ هو المركب وفي قاعدة التجاوز أجزاءه، ولا يمكن إرادة الكل والجزء من لفظ شيء في الاستعمال الواحد، إذ في ظرف لحاظ الكل يكون الجزء بعض الشيء، وفي ظرف لحاظ الجزء يكون الكل أشياء متعددة، لا شيئاً واحداً.

ويظهر اندفاعه مما تقدم، فإن خصوصية الكل والجزء ملعبة في مقام إطلاق الشيء، وانطباقه على كل منهما تابع لمتعلق الشك به بالحو الذي يترتب عليه العمل.

كيف! والظاهر عموم كلتا القاعدتين في فرض التعدد للجزء والكل معاً، فتحري قاعدة الفراغ في الجزء مع العلم بوجوده والشك في صحته، كما تجري قاعدة التجاوز في المركب لو شك في أصل وجوده وقرص صدق التجاوز عنه بالدخول في غيره أو مضي وقته.

الثالث: أنه يذم التناقض في تطبيق قاعدة بالإضافة إلى الشك في الجزء بعد مضي محله قبل الفراغ من المركب، إذ مقتضى تطبيقها على الجزء عدم الاعتناء بالشك لمضيها، ومقتضى تطبيقها على لكل الاعتناء به، لعدم مضيها.

وفيه. أنه لو تم لم يندفع التناقض بتعدد القاعدة، لو صرح أن قاعدة الشك في المحل مباينة لهذه القاعدة اتحدت أم تعددت، وتطبيق تلك على الكل ينافي عملاً تطبيق هذه على الجزء اتحدت أم تعددت، فلا بد في رفع التناقض من دعوى حكومة تطبيق هذه القاعدة على الجزء على تطبيق تلك على الكل، لأن

الشك في الكل مسبب عن الشك في الجزء

الرابع: أن تطبيق المضي في مورد قاعدة الفراغ حقيقي، لمضي العمل حقيقة بالفراغ عنه، وفي مورد قاعدة التجاور ادعائي بلحاظ مضي محله، حيث لم يعلم بوجوده ليحرز مصيه حقيقة.

وفيه: أنه لو سلم كون تطبيق المضي في مورد قاعدة الفراغ حقيقياً، إلا أنه لا مانع من إرادة الجامع بينه وبين مضي المحل، بلحاظ مضي محل الشك فيهما معاً، ويكون إطلاقه ادعائياً، لأن لإطلاق على الجامع بين المعنى الحقيقي والادعائي ادعائي، عايته أنه محتاج إلى قرينة، وهو أمر آخر يأتي الكلام فيه عند التعرض لمفاد النصوص إن شاء الله تعالى.

وبالجملة. الطاهر أنه لا محذور في هذا الوجه ثبوتاً. والكلام في إثباته يأتي بعد النظر في مقبة الوجود، وبيان حالها ثبوتاً ولوازمها، كي يتضح ما يسمي الطر في دلالة النصوص عليه من غيره.

الوجه الثاني: أن المصروب في جميع النصوص قاعدة واحدة مفادها، التبعد بوجود الشيء المشكوك بمفاد كان النامة بعد مصيه ولو لمضي محله. وأما الشك في صحة الموحود فهو مدحوق بذلك، لرجوعه إلى الشك في وجود الصحيح.

وهو الذي يظهر من شيخ الأعظم رحمته في صدر كلامه، وإن ظهر منه التشكيك فيه بعد ذلك.

وقد استشكل فيه بعض الأعظم رحمته وغيره: بأن مجرد وجود الصحيح وإن كان موضوعاً للأثر في التكاليف، بكفايته في براءة الذمة، إلا أن القاعدة لا تختص بها، بل تجري في الوصعيات من العقود والإيقاعات، حيث يترتب الأثر فيها على صحة العقد أو الإيقاع بمفاد (كان) الناقصة، لا على وجود الصحيح منها بمفاد (كان) النامة.

وزاد بعض الأعيان المحققين عليه السلام قضاء السجدة، وسجدة السهو، وما لو كان الشك في صحة الوجود ناشئاً من الشك في الترتيب والمواالات مما لا يصدق عليه الشيء عرفاً، حيث لا يصدق على الكل أنه شيء مشكوك، لأنه يلحاط الأجزاء الحقيقية المقومة لشئيته عرفاً مقطوع الوجود، ويلحاط الترتيب والمواالات لا يصدق عليه الشيء عرفاً

ويُدفع: بأن الأثر في جميع ذلك لوجود الصحيح بمفاد كان التامة، لأن مقتضى سببية الأسباب الخاصة في الوصعيت تعية لأثار لوجودها بمفاد كان التامة، ولا أهمية لإحراز صحة الوجود منها، لا لإحراز وجود الصحيح

نعم، لما لم يكن التلازم بين الأمرين شرعياً كان الانتقال من التعبد بالأول للثاني مبيهاً على الأصل المثبت، ولا مانع منه في قاعدة الفراغ دفعاً للتعوية دليلها، لانحصار العمل المرتب عليها بذلك على ما يأتي في دليل الكلام في مفاد القاعدة، بخلاف مثل الاستصحاب لما يمكن حمل دليله على موارد أخرى

ومن ثم كان هذا من وجوه الإشكال في استصحاب الصحة وعدمها كما أن الترتيب والمواالات لا يعد صدق الشيء عليهما عرفاً، ولو سلم عدم صدقه عليهما فهو يصدق على المفيد بهما الذي هو موضوع الأثر، وحيث كان الشك فيهما مستلزماً للشك فيه أمكن تطبيق القاعدة عليه، وإن علم بوجود الأجزاء الحقيقية، لأن المعلوم ليس هو المفيد

وأما قضاء السجدة وسجود السهو فهما وإن توقفاً على صحة الصلاة، إذ لا يكفي تحقق موضوعهما في الصلاة الباطية، لأنه يمكن إحراز صحة الصلاة بإحراز وجود الأجزاء والشرائط بمفاد كان التامة بلا حاجة إلى تطبيق القاعدة على نفس الصلاة، كي يتوقف على بهوصها بإحراز صحة الوجود بمفاد كان الماقصة.

نعم، لو فرض عدم انطباقها على بعض الشرائط، كما سبق منه خلاف في

الترتيب والمواالة احتيج إلى ذلك.

ولعله هو مراده في المقام، بأن يكون مقصوده توجيه نقض واحد مبين على الأمثلة المذكورة، كما قد يشهد به كلامه في بيان ثمرة النزاع في الوحدة والتعدد، لا المقص نكل منها، كما يظهر منه عند التعرض لهذا الوجه، وحرينا عليه في بيان مراده، فراجع

ولعل الأولى الإشكال على بوجه المذكور: بأن لارمه عدم انطباق القاعدة بمجرد الفراغ عن العمل الذي يشك في صحته مع بقاء الوقت وعدم الدخول في ما يترتب عليه، إذ لا تنطق على كلي العمل الصحيح لإثبات وجوده بمقاد كان التامة، لعدم صدق المصفي وتجاوز بالإضافة إليه بعد فرض بقاء وقته، ولا على العمل الخاص وإن صدق عليه المصفي، لفرض اليقين بوجوده وليس الشك إلا في صحته

الوجه الثالث: ما ذكره بعض الأعظم ^{في} قراراً عن محذور الجمع بين إرادة الكل والجزء من عموم الشيء - الذي تقدم منه الإيراد به على الوجه الأول - من أن معاد المصوص قاعدة واحدة هي عدم الاعتناء بالشك في وجود الشيء بمعاد كان التامة، إلا أن لهذه القاعدة فردين: حقيقي، وهو الشك في المركب بعد تماميته، وتعيدي تريني وهو الشك في الجزء، حيث يستفاد من صحيح زرارة وإسماعيل بن حابر لتعدد شريل الجزء منزلة الكل بلحاظ ذاته مع قطع النظر عن التركيب

ويورد عليه ما أورد على الوجه السابق من أن لارمه عدم انطباق القاعدة على العمل بمجرد الفراغ عنه قبل حروح وقته.

وما ذكره من صدق التجاور به عن محل المشكوك فيه وهو الجزء، الذي كان الشك فيه سبباً للشك في وجود الكل، راجع إلى تطبيق القاعدة على الجزء، لا على الكل، وإن لرم منه التعبد بصحة الكل، لأنها مسببة عنه.

مضافاً إلى أن الصحيحين لم يتضمنا التعبد بشيثية الجرم ولا تنزيله منزلة الكل، بل تطبيق عنوان الشيء عليه والحكم عليه بمفاد القاعدة.

فإن كان المراد بالنصوص الأخرى ما يعم الجرم رجع إلى إمكان إرادة الكل والجزء من إطلاق لفظ الشيء فيها، وإن أريد بها خصوص الكل كان معادها مباحاً لمفاد الصحيحين لتباين موضوعيهما، ولم تعدد القاعدة.

الوجه الرابع: ما يظهر من بعض مشايخنا إمكان وحدة القاعدة، وهي قاعدة التجاوز، مع رجوع قاعدة الفراغ إليها، بدعوى أن الشك في صحة العمل لا بد أن يكون ناشئاً من الشك في تحقق حزمه أو شرطه، فالتعبد إنما هو بوجود المشكوك، لمضي محله، لا بصحة العمل لمضيه بنه.

وله أن مجرد كون منشأ الشك في صحة المركب ذلك لا ينافي التعبد بصحته في حال التعبد بوجود الجرم أو الشرط، لا بسبب التعبد المذكور وفي طوله

فإن أراد عدم سوق الأدلة لبيان التعبد بصحة المركب ابتداءً لمضيه بنه، بل التعبد بصحته بسبب التعبد بمشيتها، وهو وجود الجزء، لمضي محله، فهو راجع إلى انكار قاعدة الفراغ، وهو - مع خروجه عن مفروض كلامه في تقريب الجامع بين القاعدتين، لا في إعناء إحداهما عن الأخرى - لا يناسب النصوص الآتية الظاهرة في التعبد بصحة المركب رأساً، لا بسبب التعبد بوجود الجرم، فإن المهم هو النظر في وحدة القاعدة التي تعرضت لها جميع نصوص المقام، لا بعضها.

مع أن لارمه عدم تحقق موضوع القاعدة بعد الفراغ من العمل قبل خروج الوقت لو كان الشك في الصحة ناشئاً من شك في الشرط، بناءً على ما ذكره من أن التعبد معه ليس بوجود الشرط، بل بوجود المشروط، لوضوح أن المشروط لم يمتص محله قبل خروج الوقت، نظير ما سبق في الوجهين السابقين.

وإن أراد أن التعبد بصحة العمل رأساً عند الشك فيها وإن كان ثابتاً - كما هو مفاد قاعدة المراء - إلا أن الشك المذكور ناشئ دائماً عن الشك في وجود الجزء أو الشرط، الذي هو موضوع قاعدة التجاوز، وليس معنى هذا رجوع وحدة القاعدة ولا رجوع قاعدة المراء لقاعدة التجاوز، بل تلازم موضوعيهما، وهو أجنبي عما نحن فيه.

الوجه الخامس: ما قد يظهر من شيخنا الأعظم رحمه الله من احتمال اختصاص نصوص المقام بقاعدة التجاوز المتضمنة للتعبد بوجود الشيء بمفاد كان التامة، وأن الساء على صحة العمل الواقع عند الشك في حاله مبني على أصل آخر أجنبي عن مفاد هذه النصوص، وهو أصالة الصحة في فعل الفاعل القاصد للصحيح.

ويظهر الإشكال فيه مما تقدم من ظهور بعض نصوص المقام في التعبد بصحة العمل رأساً. [()]

وقد تحصل من جميع ما ذكرنا أنه لا مجال لتخصيص مفاد النصوص بإحدى القاعدتين، وأن الاتحاد لابد أن يرجع إلى فرص دلالتها على قاعدة تعمهما معاً، كما هو مفاد الوجه الأول، الذي يقدم إمكانه ثبوتاً، فلا بد من النظر في حاله إثباتاً، وأن النصوص تعي به، أو بتعدد القاعدة.

وقد يقرب القول بالتعدد بأن طاهر الشك في الشيء هو الشك في وجوده، لأنه المنصرف عند حذف المتعلق بعد امتناع تعلق الشك بمفاد المقرد، بل لابد من تعلقه بالنسبة، ولا سيما في صحيح رزارة وإسماعيل بن جابر لما في صدرهما من فرض الشك في الأجزاء انطأهر منه الشك في وجودها لا في صحتها مع فرص وجودها، ولا سيما مثل الركوع والسجود، حيث لا يستعمل فيهما البطان، لإجراء مسماهما، فلا بد من حمل الخروج والتجاوز فيهما على التجاوز عن محل المشكوك، لا عن نفسه.

وكذا ما ورد في الشك بعد احثل، لأن الحاثل المذكور فيه إنما يحتاج له عند الشك في وجود الشيء بمفاد كان التامة، وأما الشك في صحة الموجود فيكفي فيه الفراغ منه، ولأجل ذلك يتمين حمل هذه الصحاح وغيرها من النصوص الخاصة على التعدد بتحقيق المشكوك بمفاد كان التامة، الذي هو مفاد قاعدة التحاوز.

كما أن ظاهر بعض النصوص فرض مضي العمل بنفسه مع وجوده، فلا بد من حمل الشك فيه على الشك في صحته، كمؤثق محمد بن مسلم المتقدم، فإن فرض مضي الأمر المشكوك، والأمر بامضائه كما هو، ظاهر في المعروعية عن وقوعه والتردد في حاله.

ومثله مؤثق ابن أبي يعفور، بناءً على حمله على الشك في نفس الوضوء، لا في أحزائه، كما تقدم، وكذا حمله من النصوص الخاصة، كخبر بكير المتقدم، وصحيح محمد بن مسلم: «قلت لأبي عبد الله عليه السلام رجل شك في الوضوء بعد ما فرغ من الصلاة قال: بعض (ينمى ط) عن صلاته ولا يعيد»^(١)، وصحيحه الآخر عنه عليه السلام: «في الرجل يشك بعد ما يصرف من صلاته. قال: فقال: لا يعيد ولا شيء عليه»^(٢) وغيرها.

هذا، ولكن ظهور الشك في الشيء في الشك في خصوص وجوده إنما يتجه لو تردد الأمر بينه وبين غيره وامتنع إرادة الجامع بينهما، لا في مثل المقام مما أمكن فيه إرادة الجامع المناسب للمقام، وهو الشك في ما يتعلق بالشيء من شؤونه التي يهتم بها، الذي يقتضي الرجوع والتدارك، فإن الحمل عليه ليس بعيداً عن ظاهر التركيب.

كما أن فرض مضي الشيء في مؤثق محمد بن مسلم لا يمتنع أن يراد منه

(١) الوسائل ج ١، باب: ٤٢ من أبواب الوضوء حديث: ٥.

(٢) الوسائل ج ٥، باب: ٢٧ من أبواب الحمل الواقع في الصلاة حديث: ١.

الأعم من مضي الشيء بنفسه ومضي محله، والأمر بامضائه كما هو لا يعين الأول، لأنه وإن كان صريحاً في التردد في حال الشيء الذي مضى، إلا أن التردد في وجود ما مضى محله وعدمه تردد في حابه بمعنى، فهو كناية عن إلغاء الشك المتعلق به عملاً، فإذا أمكن عموم الشك لشيء في الوجود والشك في الصحة، أمكن عموم الإمضاء فيه لإلغاء كلا لشكين

فما سبق لا يهض ثبات صراحة النصوص العامة في تعدد القاعدة وتباين مؤدى كل طائفة مع مؤدى الأخرى.

نعم، لا يعد صلوحه لإثبات أن المتيقن من كل طائفة صائب للمتيقن من الأخرى، بحيث يمنع من دعوى ظهور كل مها في نفسه في العموم، ويوجب انصرافه لخصوص أحد المعادين، بل قد يكون صالحاً لإثبات نحو من الظهور البدوي في تعدد القاعدة بمقتضى الجمود على مدلول كل منها في نفسه إلا أن الظاهر الخروج من ذلك بعد سبر جميع نصوص المقام العامة والخاصة، والالتفات لوجود الجامع الارتكازي بين القاعدتين، فإن تعددهما مع وجود الجامع المذكور يحتاج إلى عدية في البيان وهو لا يناسب تشابه السنة النصوص، بسبب اشتغال كلتا الطائفتين على عنوان الشك في الشيء، وعلى ما يقتضي مضي محل الشك، من المضي، والتجاوز، والحروح، والمراغ، ونحوها. فلو أريد بكل طائفة منها إحدى القاعدتين بخصوصيتها لكان المناسب التعرض لموضوعها بوجه مميز له عن موضوع الأخرى، ولا يتكل على القرائن المتصيدة من المورد ونحوه لتحديده.

بل قد لا تهض قرينة بتحديد، كما في صحيح محمد بن مسلم الثاني المتقدم قريباً، حيث لم يبين فيه أن المراد من الشك بعد الانصراف من الصلاة، هو الشك في وجود جزئها أو شرطها، أو الشك في صحتها.

كما قد اشتمل بعض النصوص على أحد جزئي موضوع كلتا القاعدتين،

كصحيح محمد بن مسلم عن أبي جعفر عليه السلام: «قال: كل ما شككت فيه بعد ما تفرغ من صلاتك فامض ولا تعد»^(١)، لظهور الشك فيه في الشك في وجود الجزء أو الشرط، الذي هو أحد جرني موضوع قاعدة التجاوز لا الشك في صحة الصلاة المأخوذ في قاعدة الفراغ، مع أن انفراغ من الصلاة أحد جرني موضوع قاعدة الفراغ، فلو أريد إعمال قاعدة التجاوز بخصوصيتها لكان المناسب ذكر مضي محل الجزء المشكوك، ولو أريد إعمال قاعدة الفراغ لكان المناسب فرض الشك في صحة الصلاة، وكذا الحال في الدخول في الغير الذي اشتملت عليه بعض نصوص كلنا الطائفتين، حيث يأتي أن الجهة الارتكازية المذكورة ملزمة باعتباره في مورد يتوقف عليه فيه مضي محل الشك، دون غيره، ولا بد من تنزيل النصوص المتضمنة له في المورد الذي لا يتوقف عليه فيه المضي على كون ذكره لتأكيد اعتبار المضي، لا للتفويض به زائداً عليه، إلى غير ذلك مما يظهر منه عدم الاهتمام في النصوص بتحديد إحدى القاعدتين وتمييزها عن الأخرى، بل كلها تشير للجامع بينهما، الذي هو أمر ارتكاري، وليس الاختلاف بينها إلا في الخصوصيات الفردية.

إذا عرفت هذا، فالإلزام النطر في تحديد القاعدة المستفادة من النصوص، وهو إما يكون بتحديد موضوعها ثم مدها بالكلام في جهتين..

الجهة الأولى: في موضوع القاعدة.

وقد ظهر من جميع ما سبق أنه لا بد فيه من أمرين:

الأول: مضي الشك في الشيء، بمعنى الشك في شأنه التي يهتم بها من حيثية العمل والتدارك، سواء كانت وجوداً أم غيره.

وقد عرفت تضمن جميع نصوص لمقام لعنوان الشك في الشيء، وأن الجهة الارتكازية تقضي بحمله على العموم المذكور.

(١) الوسائل ج ٥، باب ٢٨ من أبواب المحل الواقع في الصلاة حديث ٢

الثاني: مصي محل الشك، بحيث يكون الاعتناء به رجوعاً وتداركاً بعد القوت، وهذا المعنى وإن لم يصرح به في النصوص، وإنما أخذ فيها مضي الشيء والتجاوز عنه والخروج منه والدخول في الغير والفراغ من العمل ووجود الحائل ونحوها، إلا أنه الجامع الارتكاري بين جميع هذه العناوين عرفاً، فيحمل ذكرها على كونها محققة له في موردها، فهي ما شك في صحته مع العلم بوجوده يكون مصي محل الشك بالفراغ منه، وهي ما شك في أصل وجوده يكون مصي الشك بالدخول في ما يترتب على المشكوك، أو بخروج وقت، وبهما يتحقق التجاوز ويصدق الحائل.

أما بناءً على التعدد فهما يخضعان في الأمر المشكوك فيه، كما يحتفلان في مصي، على ما سبق وهذا كله ظاهر، وإنما وقع الكلام في أمور تتعلق بذلك يسمى التعرض لها نعتاً لهم وتوضيحاً لمحل الكلام.

الأمر الأول: أشرنا إلى أنه الدخول في الغير المترتب على العمل بما يعتبر حيث يتوقف عليه مضي المحل، فلا يحتاج له إلا عند الشك في وجود الشيء مع بقاء الوقت.

فلو شك في وجوده بعد خروج لوقت لا يعتنى بالشك وإن لم يدخل في الغير المترتب عليه، وكذا لو شك في صحة لعمل ونمايته بعد الفراغ منه، لكفاية خروج الوقت والفراغ في تحقق المصي بالمعنى المذكور.

ويشهد بالأول صحيح زرارة والمصنف المتقدم في أدلة القاعدة، والثاني إطلاق موثق محمد بن مسلم وحمير بكير المتقدمين هناك أيضاً وغيرهما من النصوص الخاصة.

ولأجلها ترفع اليد عما قد يظهر منه اعتبار الدخول في الغير، كموثق ابن أبي يعقوب، المتقدم هناك، وصحيح زرارة الوارد في الوصوء، المتضمن لقوله عليه السلام: «إذا قمت من الوصوء فمرعت منه وقد صرت في حال أخرى في

الصلاة أو غيرها، فشككت في بعض ما سمي الله مما أوجب الله عليك فيه وضوءه، لا شيء عليك فيه^(١).

فإن الجهة الارتكازية تقضي بأن المدار على صدق المصلي بالمعنى المذكور، فتكون قرينة على أن ذكره فيهما تأكيداً لاعتباره، لا للتنقيده رائداً عليه، بخلاف ما إذا كان الشك في وجود الشيء مع بقاء الوقت، حيث يتوقف صدق المصلي بالمعنى المذكور على الدخول في غير، فلا بد من اعتباره، كما هو ظاهر صحيحي ررارة وإسماعيل بن جابر وما عن مستطرفات السرائر، المتقدمة في أدلة القاعدة، بل لا بد من كون الغير مترتباً على المشكوك، إذ مع عدم ترتبه لا يصدق مصي محله، وعليه يزل إطلاق الصحيحين، لصلوح الجهة الارتكازية قرينة على ذلك.

وقد جرى على ذلك أيضاً غير واحد ممن سى على تعدد القاعدة، محاولين في ذلك إعمال الجمع الحرفي بين النصوص، وكأنه لاستحكام الجهة الارتكازية التي أشربا إليها الملمية بنزول جميع النصوص على ما يطابقها، مضافاً إلى بعض القرائن في النصوص قد نسب ذلك

الأمر الثاني. أشربا إلى أنه لو كان المصلي موقوفاً على الدخول في الغير فلا بد من كون ذلك الغير مترتباً على المشكوك

والظاهر أن المعيار في المقام الترتب الشرعي، كالترتب بين الأذان والصلاة، وبين الركوع والسجود، وبين الطهر والعصر، دون الترتب العادي أو العقلي، فلا يكفي في صدق المصلي على الاستبراء بحقق الاستنجاء، بلحاظ تعوّد تقديم الاستبراء عليه، كما لا يصدق بمصلي على السجود بالشروع في النهوض للقيام بلحاظ عدم كونه عقلاً مقدمة للقيام الصلاتي إلا بعد تحقق السجود، إذ بدونه يكون مقدمة لقيام غير صلاتي ولا مشروع.

والوجه في ذلك، أن كون شيء محلاً لشيء ليس تابعاً لعلاقة حقيقية بينهما لا تقبل الاختلاف والتبدل، بل هو أمر إضافي يختلف وجوداً وعدمًا باختلاف جهة الإضافة، من اعتبار شرعي، أو عرفي، أو عادة، أو عقل، أو نحوه، فلا بد من ملاحظة خصوص جهة يصح لانتزاع النسبة المذكورة، والمناسب لشارع إرادة ما يتعلق به ويرجع إليه، وهو خصوص المحل الشرعي

وتوهم: أن مقتضى لإطلاق الاكتفاء بكل جهة صالحة لانتزاع عنوان المحل شرعية كانت أم غيرها.

مدفوع: بأن الإطلاق إنما يهمل بإلغاء القيود الزائدة على المفهوم، وخصوصية الجهات المختلفة ليست مقيدة بمفهوم المحل، بل معيار في صدقه ومصحح لانتزاعه، وإطلاق العنوان لا يتكف بذلك، بل المتكفل به الإطلاق المقامي، وهو يقتضي كون المعيار المحل العرفي لو لم يكن هناك محل شرعي، وإلا كان هو المتعين، كما ذكرنا.

ومنه يظهر أنه لا محل لدعوى أن القاعدة في المقام لما لم تكن تعدية محضة بل ارتكارية عقلانية فالجهة الارتكازية المقنضية لها تقتضي الاكتفاء بالمحل العادي ونحوه مما يصدق معه المضي عرفاً، والاكتفاء بالمحل الشرعي إنما هو لرجوعه إليه، بسبب بناء المكلف على متابعة الجعل الشرعي، فيكون إثباته بالشيء في محل المذكور مقتضى قصده الارتكازي تبعاً لقصده الامتثال، الذي هو كالتقصيد الارتكاري التابع لمعادة مصحح لصدق المضي عرفاً.

ولا محال مع ذلك للجمود على خصوص المحل الشرعي التعبدية، لأن الجهات الارتكازية لا تناط بالأمور التعبدية.

لاندفاعها: بأن موضوع الجهة لارتكارية ليس إلا المضي، وحرى الشارع عليها إنما يقتضي جعل كسرى مصدقة لها من قبله، وإباطة صدق المضي بجهة

خاصة لا دخل له بالكبرى المذكورة، ولا يستلزم التصرف فيها، بل هو راجع لتنقيح الصغرى لها، كما تقدم، وتقدم أنه أمر لا يتكفل به دليل جعل الكبرى بنفسه، بل باطلاقة المقام، وأنه يقتضي الحمل على المصبي الشرعي لا غير. نعم، قد يستدل على إرادة المحل العادي بموثق بكبير أو صحيحه المتقدم في أدلة القاعدة، لمناسسته للتعليل به بالأدعية، لما هو الظاهر من أن الإنسان لمقتضى عادته أذكر منه لما يخالفها.

وقريب منه صحيح محمد بن مسلم عن أبي عبد الله عليه السلام: «أنه قال: إذا شك الرجل بعد ما صلى فلم يدر أثلاثاً صلى أم أربعاً، وكان يقبه حين انصرف أنه كان قد أتم، لم يعد الصلاة، وكان حين ينصرف أقرب إلى الحق منه بعد ذلك»^(١).

ويشكل: لعدم ظهورهما في التعليل، بل في المصلحة المحصورة التي بدور الحكم مدارها وجوداً وعدمًا، لعدم اقترانهما بأداة التعليل ونحوها مما يظهر منه بيان العرض من الحكم والداعي له، أو موضوعه. بل لعل ذكره للتنبيه إلى بعض الجهات التي تردع عن الاعتناء بالشك المذكور، فهو أشبه بالحكمة التي يوجب الانتباه إليها وصوح الحكم في نفس المحاطب، نظير ما ورد في تقريب حوار الشهادة اعتماداً على الهد من قوله عليه السلام: «لولا يجر هذا لم يقم للمسلمين سوق» على ما تقدم التنبه له هي المسألة الأولى من مسائل المقام الثالث في قاعدة ليد.

كيف! ولو استظهر التعليل بالسحور المذكور في المقام لرم التعدي عنه لكل مورد يكون الإنسان فيه أذكر وأقرب للحق وإن لم يكس الشك في صحة المركب أو أجرائه، بل في أصل الإتيان بالعمل أو غيره، لعدم خصوصية المورد في ذلك ارتكازاً، ولا يظن بأحد لاشترام ذلك، لرحوعه إلى حجية كل ظن ولو

(١) الوسائل ج: ٥، باب ٢٧ من أبواب الغسل في الصلاة حديث ٣

كان نوعياً.

بل لزم قصور القاعده عن غير مورد لعاده، فمن لم يتعود الأذان والإقامة لو شك في الإتيان بهما بعد الدخول في الصلاة لا يسي على الإتيان بهما، بل له قطع الصلاة لأحلهما، لعدم تحقق لأذكريه في المقام.

فلا بد من الاختصار على مورد التعليل وعدم التعدي عنه

بل لا يطرأ بأحد الإلزام بعموم الاكتفاء، بحصى المحل العادي - كما نبه لذلك شيخنا الأعظم رحمته - ونما حكى عن جماعة التعرض لمسألة معتاد الموالاة هي غسل الحنافة إذا شك في الحرء الأجير، وأنه لا يعتني بالشك.

ولعله يمكن توجيهه بأمر آخر راجع إلى صدق المضي حقيقة، على ما يأتي التعرض له.

هذا، وفي صحيح عبدالرحمن بن أبي عبدالله: «قلت لأبي عبدالله عليه السلام: رجل أهوى إلى السجود فلم يدر أركع أم لم يركع قال: قد ركع» ^(١) وقد يستظهر منه الاكتفاء في المعصي بالدخول في مقدمات ما يترتب شرعاً على المشكوك ولكن ذكر بعض الأعظم رحمته أنه لا بد من تقييده وحمده على آخر مراتب الهوي الذي يتحقق به السجود، جمعاً بينه وبين صحيح إسماعيل بن جابر المتضمن لفرض التجاوز عن الركوع بنفس لسجود، لا بالهوي إليه.

وفيه: أن دلالة صحيح إسماعيل إن كانت بلحاظ مفهوم الشرطية فيه، فلا مفهوم للشرطية، لسوقها لتحقيق الموضوع.

وإن كانت بلحاظ أن سوق، أمثاليين في الصحيح قبل ضرب القاعدة إنما هو للثبوتة والتحديد لها، فيكونان و ردين مورد التحديد للغير المذكور فيها، وذلك يقتضي عدم صدقه بالهوي فن صدق السجود لأجل مفهوم التحديد لا الشرط.

(١) الوسائل ج ٤، باب ١٣ من أبواب الركوع حديث ٦

ففيه: أنه لا ظهور لسوق الصغريات قبل الكبرى في تحديد موضوعها، بل في محض التمهيد لها.

وإن كانت يلحظ أن التخطي للسجود وإهمال الهوي مع أنه أقرب لركوع ظاهر في عدم الاعتداد به.

ففيه: أن التخطي عن الهوي لعله لمدرة الشك حبه، لعدم الاستقرار فيه بحال يتوجه فيه المكلف للشك.

على أن ذلك لو تم لا يخرج عن الإشعار الذي لا يسع مرتبة الحجية، ليصلح لتقييد الإطلاق.

مع أن المقام أجبي عن التقييد، بل هو في الحقيقة إلغاء لموضوعية الهوي وجعل الموضوع هو السجود لا غير

ومثله ما ذكره بعض مشايخ من ظهور صحيح عبد الرحمن نفسه في إرادة الوصول لحد السجود، لأن التعبير فيه عن الهوي بالمعل الماصي ظاهر في مصبه حين الشك في الركوع، وهو إما يكون بالوصول لحد السجود

لاندفاعه؛ بأنه يكفي في صدق نسبة الفعل الماصي على الهوي تحقق أول مراتبه، ولذا يصح أن يقال: أهوى إلى «سجود» فم يستطعه

فالعمدة في المقام أن الصحيح معروض بصحيح عبد الرحمن الآخر: «قلت لأبي عبد الله عليه السلام: رجل رفع رأسه من السجود فشك قبل أن يستوي جالساً فلم يدر أسجد أم لم يسجد. قال: يسجد قلت: فرجل نهض من سجوده فشك قبل أن يستوي قائماً فلم يدر أسجد أم لم يسجد. قال: يسجد» ^(١) وهو نص في عدم الاكتفاء بحال الهوى قبل الوصول لحد القيام.

فأما أن يجمع بينهما يجعل لهوي للسجود في الصحيح الأول عبرة لنفس السجود.

(١) الوسائل ج ٤، باب ١٥ من أبواب السجود حديث ٦

وإما أن يقتصر فيه على مورد، ويرجع في غيره للقاعدة التي عرفتها المطابقة للصحيح الآخر.

هذا، بناءً على أن الهوي لسجود والنهوض للقيام ونحوهما مقدمات للأفعال الواجبة، أما بناءً على أنها بأفسها من الواجب، وأن مرجع وجود السجود مثلاً إلى وجوب الهوي له من مبدأ التقوس اسقلب تطبيق القاعدة وتنقيح ذلك في محله، ولا دخل له بتنقيح لقاعدة الذي هو محل الكلام.

الأمر الثالث: المتبادر من مضي محل المشكوك بسبب الدخول في الغير هو فوته، بحيث يتعذر تدارك المشكوك مع المحافظة على خصوصية محله، وذلك في مثل أجراء الصلاة إنما يكون بالدخول في الركن اللاحق، حيث يلزم من تدارك المشكوك والمحافظة على خصوصية محله - بإعادة ما جاء به مما يكون بعده - زيادة الركن المضافة للصلاة.

نعم، لو أمكن تداركه بعد الإتيان بالغير مع الإحلال بخصوصية محله، كما في قضاء الأحزاء المسببة في صحتها بعد الصلاة، أو في قضاء القسوت بعد الركوع لم يناف صدق مضي المحل بالمعنى المذكور، لأن المشكوك هو العمل الموطئ، ولعله لذا حكي عن بعضهم الاقتصار في الغير على الركن

لكبه - كما ترى - مخالف لصريح نصوص المقام، فقد تضمن صحيح زرارة عدم الاعتداد بالشك في الأدان وهو في الإقامة، كما تضمن هو وغيره عدم الاعتداد بالشك في الركوع وهو في لسجود الشامل لسجدة واحدة، كما تضمن صحيح إسماعيل عدم الاعتداد بالشك في السجود بعد القيام، ويضمن ما تقدم عن مستطرفات السرائر عدم الاعتداد بالشك في الظهر بعد فعل العصر، مع وضوح عدم هوت محل الظهر بالمعنى المذكور بمجرد ذلك مع بقاء الوقت.

فإن بني على العمل بنصوص المقام لم يتجه الاقتصار على الركن، وإن بني على إهمالها والرجوع لأصالة عدم الإتيان بالمشكوك لزم عدم إجرء

القاعدة حتى بعد الدخول في الركن، بل يعنى بالشك حيثية باستئناف الصلاة لو كان المشكوك ركناً، وقصائه لو كان مما يقصى، وسجود السهو - بناءً على وجوبه لكل زيادة ومقصية - لو كان غيره، كما هو الحال لو بان نسيانه بعد الدخول في الركن اللاحق.

ومنه يتضح أنه لا محال لما ذكره سيدنا الأعظم رحمته حيث قال في توجيه القول المذكور: «وكانه ناش عن إهمال أدلة لقاعدة والرجوع إلى أصالة عدم الإتيان بالمشكوك، فيكون الحكم فيه حكمه السابق».

مضافاً إلى أن أدلة القاعدة لم تتضمن عنوان مضي المحل - كما به له سيدنا الأعظم رحمته - كي يحمل على فوته بالوجه المذكور، وإنما تضمنت الدخول في الغير، وحيث لا يمكن إنقاؤه على إطلاقه - إذ لا إشكال في عدم الاكتفاء بالدخول في ما لا يترتب على المشكوك من الأفعال المشروعة في المركب كالتكبير المستحب، أو المحارحة عليه كالذكر كمطلق - تعين حملة على خصوص ما يترتب عليه مما يصدق بالدخول فيه ما تضمنته ابن من عنوان التجاوز والخروج عن المشكوك، والدخول في الحائض، ولو بدخاط الوضوء الطبيعي، لا الحقيقي.

واليه يرجع ما تقدم ما من اعتبار مصي محل الشك، بحيث يكون الاعتناء به رجوعاً وتداركاً عرفاً. ومقتضاه لاكتفاء في الغير بكل ما يترتب على المشكوك بأن يكون مقتضى الوطيفة الشرعية الإتيان بالمشكوك فله وعدم تأخيرها عنه، ولا اختصاصية للركن في ذلك.

ومنه يظهر أنه لا مجال لما ذكره بعضهم من اختصاص الغير المحقق للتجاوز بالأجزاء المفردة بالتبويب من العفهاء، كالتكبير والقراءة والركوع والسجود، دون أجزائها، فإنه تخصيص لعموم صحيحي زرارة وإسماعيل والتعليق في ما من مستطرات السرائر من دون وجه.

ومجرد اختصاص الأمثلة التي تصممها الصحيحان بذلك لا يصلح له، ولا سيما مع قرب إلقاء خصوصيتها عرفاً بملاحظة الجامع الارتكاري الذي يستفاد من مجموع النصوص، كما تقدم.

ودعوى أن الأمثلة المذكورة تمنع من عموم الغير في ذيل الصحيحين وتقتضي تصيق مصبه، لسوقها لتمهيد والتوطئة له
كما ترى إذ شأن ضرب العموم بعد عدّ الأمثلة رفع الخصوصية المتوهمه منها.

ولا سيما بعد اشتغال صدر صحيح زرارة على أكثر الأحرار المذكورة، إذ من البعيد جداً أن يكون ضرب العموم لأجل خصوص القليل المتبقي منها
ومثلها دعوى: امتناع تطبيق العموم بلحاظ كل من الأحرار المذكورة وأحرانها، لعدم الجامع بين الكل والجزء، ولا استمراره التدافع في تطبيق القاعدة عند الشك في جزء الجزء حين الاشتغال بجزئه الآخر، إذ بلحاظ مجموع الجزء يكون من الشك قبل الدخول في غير، وبلحاظ حرثه يكون من الشك بعد الدخول في الغير.

لظهور اندفاعها بمراجعة ما تقدم في الوحه الأول من وحوه وحدة القاعدة

وأما ما ذكره بعض الأعظمين من أن لازمه التعميم لأول الكلمة وآخرها، ولا قائل به ظاهراً.

فهو - لو تم - ناشئ من انصراف الشيء عنه، لعدم تقرر الكلمة عرفاً إلا بمجموعها، ولا استقلال لأجزائها عرفاً، ليطبق عليها عنوانه، ولا يكشف عن اختصاص العبر بالأجزاء المختصة بالتبويب.

بل لا مجال لاحتمال ذلك بعد كون تبويب الأجزاء بالنحو المذكور غير مستفاد من أدلة التشريع، بل حري عليه الغفهاء بعد تصيده منها.

هذا، وقد ذكر بعض مشايخنا أن التعبير في الترتيب الموحى لصدق مصي محل السابق بالدحول في اللاحق أحد كل منهما شرطاً في صحة الآخر، فلا يصح السابق لو لم يترتب اللاحق، ولا يصح اللاحق لو لم يسبق السابق، كما هو الحال في أجزاء الصلاة المترتبة

ولا يكفي مجرد كون طرف الأخير متأخراً عن السابق، لترتبه عليه، من دون أن يكون دخيلاً في صحة السابق لترتبه عليه، كاقبوت بالإضافة للقراءة، سواء كان مستحياً مستقلاً في صحتها، أم حرماً مستحباً في الصلاة، وجميع الأجزاء المستحبة، والتعقيب بالإضافة للتسليم، وصلاة العصر بالإضافة للتسليم في صلاة الظهر

وكان مراده من توقف صحة أحد المترتين على الآخر هو التوقف بملاحظة العمل الأولى، وإن أمكنت صحة أحدهما بدون الآخر لجهة ثانوية، كما في موارد حديث «لا تعاد»، ولا لم ينطق على مثل القراءة مما لا يكون الإحلال به سهواً مبطلاً للعمل، مع أنه مورد صحيح زرره

ومنه أولاً، أنه لم يتصح وجه التقييد بذلك، فإن مصي المحل حقيقة لا يتحقق إلا بتعذر التدارك بمثل الدحول في ركز اللاحق، كما تقدم، ومصي المحل بالمعنى المستفاد من النصوص، انرجع إلى العوار عن الشيء والتجاوز عنه بمقتضى الجعل الشرعي، لأجل الدحول في ما لحقه، حاصل في جميع ما تقدم وبحوه مما يكون مترتباً على المشكوك

وثانياً: أن الترتيب في أجزاء الصلاة التي هي مورد النصوص ليس بالنحو الذي ذكره، بل هو مضي على توقف صحة اللاحق على السابق، ولذا يبطل لو وقع بدونه، ويجب تكراره في مورد إمكان لتدارك - دون العكس، لأن ذلك هو الظاهر من دليل الترتيب في سائر الموارد، وربما يبطل تمام العمل بفقد الجزء عمداً مثلاً لأجل الارتباطية في نفس العمل، لا لأحده في صحة الأجزاء السابقة

عليه، فمع فقد الحرء يكون بطلان العمل مستنداً لفقده وفقد ما بعده، لوقوعه في غير محله، لا لفقد الكل

بل صحيح ررارة المتقدم عن مستطرفات لسرائر قد صرح فيه بجريان القاعدة بالإضافة إلى صلاة الظهر بعد صلاة العصر، مع وضوح عدم توقف صحة الظهر عليها

ودعوى أن معاده مباين لقاعدة التجاوز التي هي محل الكلام.
لا تناسب عموم التعليل، حيث كان مقتضى ارتكازيته حملة على ما يساوق قاعدة التجاوز، بل يعمها ويعم قاعدة الفراغ وقاعدة الشك بعد الوقت، كما هو المناسب لما سبق منا في تقريب وحدة القاعدة.

وثالثاً: أنه ذكر أنه يكفي لترتب بالوحه المذكور بلحاظ الوظيفة الاستحبابية، لأجل نوحيه جريان القاعدة في الأذان والإقامة، ومن الظاهر أن مقتضى ذلك الاكتفاء بجميع ما يكون سلباً تشريعه على دخله في العمل بلحاظ بعض مراتب مصيئته، كبعض أفراد التعقيب أو كلها، فصلاً عن الاجراء المستحبة التي هي دخيلة في الفرد لأكمل، حيث يكون الجزء المستحب دخیلاً في صحة المركب سحاط الوظيفة لاستحبابية، وإن لم يكن دخیلاً فيه بلحاظ الوظيفة الوجوبية.

وقد تحصل من جميع ما تقدم: أن المعيار في العير الذي يكون الدخول فيه محققاً لموضوع قاعدة التجاوز ساء على تعدد القاعدة، ولمصبي محل الشك بناءً على وحدتها هو مطلق ما يترتب على المشكوك، سواء كان جزءاً من المركب واجباً أو مستحباً، أم مضروباً في صمته كذلك، أم أمراً مستقلاً عن المشكوك، كالظهر والعصر، فيكون العمل على ذلك ما لم يدل الدليل على خلافه في خصوص مورد.

نعم، لا عبرة بالدخول في أمور..

أحدها: ما لا يترتب على المشكوك بمقتضى دليل جعله، بل يكون محله ما يترتب عليه، كما لو شك المصلي في أنه في السجدة الأولى أو الثانية، وقد انشغل بدعاء السجدة الثانية، فإن الدعاء المعروف لم يؤخذ فيه الترتيب بينه وبين السجدة الأولى، ليتحقق به مضي محلها والتجاوز عنها، بل غاية الأمر أن محله السجدة الثانية، ولا طريق لإحراز وقوعه في محله بنحو يحرز به أن السجدة التي بيده هي الثانية وأن الأولى قد تحققت قلها، بل مقتضى قاعدة الالتفات للشك في المحل لزوم الباء على عدم الإتيان بها، وأن التي بيده هي الأولى

ومنه يظهر عدم تحقق المضي والتجاوز بالمضي المطل للعمل، كالكلام والحدث بالإضافة للسلام، لأنه وإن كان مقتضى مطلبيته عدم إيقاعه قبل الإتيان بالجزء الآخر ممن هو في مقام الامتثال والإتيان بالعمل التام، إلا أنه لما لم يكن مترتباً شرعاً على الجزء الأخير لم يصدق به التجاوز عنه ومضي محله إلا بهاء على أن المراد بمضي محل المشكوك تعذر تداركه، أو مضي المحل العادي، وقد عرفت ضعف المبيّن، غاية ما يلزم في المقام هو إيقاع المنامي في غير محله، وقد ذكرنا أنه لا طريق لإحراز وقوع شيء في محله، بنحو يحرز به تمامية العمل وتحقيق المشكوك.

ثالثها: ما كان الترتيب بينه وبين المشكوك هو الأفضل من دون أن يؤخذ في أصل مشروعيته كما هو الحال في ما لو شك في قضاء العائنة عند الاشغال بالحاضرة، بناءً على استحباب الترتيب بينهما.

لعدم صدق المضي بالإضافة إلى الفعل المشروع، لفرص عدم أخذ الترتيب في مشروعيته، بل في المطلوبة الزائدة عليها.

وما تقدم من الاكتفاء بالترتيب بمقتضى الوطيفة الاستحبابية إنما هو في ما لو ابتنى تشريع الفعل الدحيل في الوطيفة الاستحبابية على الترتيب بينه وبين

المشكوك، بحيث لا يشرع بدونه، كنفوت بالإضافة لقراءة، ولا يعم محل الكلام.

ومنه يظهر الوجه في عدم تحقق المضي بمضي وقت الفضيلة، وأنه لا بد فيه من وقت الموت، كما تضمنه صحيح زرارة والمضيل المتقدم^(١).

ثالثها ما يكون لترتيب به وبين المشكوك واجباً تكليفاً من دون أن يكون شرطاً له، حيث لا يكون لإثباته قبله إثباتاً به في غير محله، بنحو يصدق الخروج عن محل المشكوك بالدخول فيه، إذ لا محل لكل منهما بمقتضى تشريعه، وإن لم يقدمه بمقتضى التكليف بالترتيب رانداً على أصل التشريع، ولا محرر لامتنال التكليف المذكور.

ومنه يظهر أنه لا محال لدعوى، تحقق التجاور بفعل المسامي في ما يحرم قطعه، كالصلاة، خلافاً لما يظهر من بعض الأعظم^{رحمهم}.

الأمر الرابع تقدم أن مضي محل الشك بناءً على وحدة القاعدة قد يكون بالمراع عن العمل، وذلك في ما لو كان الشك في تمامية العمل المخصوص لحصول، لأن تمامية العمل قائمة به، فدفع عنه يصدق مضيه ومضي جميع شؤونه القائمة به، وهو موضوع فاعده الفراغ بناءً على تعدد القاعدة

والمعيار في تحقق الفراغ عن العمل ومضيه الذي تضمنته المصوص واليس على الفراغ الحقيقي عن العمل المشروع المطلوب من المكلف، إذ لا يجمع فرضه مع فرض لشك في تمامية العمل.

ولا على الفراغ البائي الاعترافي وإن احتمل خطؤه - كما يظهر من غير واحد - لمحالته لظاهر طلاق الفراغ والمضي من دون قرينة. بل ظاهر صحيح محمد بن مسلم المتقدم في الأمر لثاني أنه أمر رانداً على الفراغ، لأخذه قداً فيه. ولا على فعل معظم الأحرار وإن كان من عادة المكلف التابع والموالة

بين الأجزاء - خلافاً لما يظهر من بعض الأصاطم ^١ - لأنه فراغ منها، لا من تمام العمل الذي هو الموضوع فيصوص المقام. مع أنه لم يعهد منهم تقييد القاعدة بصورة إحراز تحقق المعظم.

ولا على صيرورة الشيء بحيث لا يمكن تداركه، للدخول في المناهي وسحوه - كما يظهر من بعض مشايخنا - لعدم العاسة بينه وبين الماضي والفراغ، ليصح حملهما عليه فضلاً عن أن يكونا دهرين فيه.

ولا على فعل الجزء الأخير - كما يصهر من كلام له آخر - لأنه إما يكون فراغاً حقيقياً عن العمل المطلوب في ظرف فعل بقية الأجزاء، ومع قطع النظر عن ذلك لا تميز له من غيره من الأجزاء.

بل الظاهر أن المعيار فيه هو الفراغ الحقيقي عن العمل الخارجي المأتي به بعنوانه الحاصر من غسل أو وضوء أو صلاة أو سحوها. وذلك لأن موضوع الشك في الصحة هو العمل الخارجي، لا كمي العمل، كما أن الماضي والفراغ قد طعنا في النصوص عليه، فيلزم صدقهم بإضافة إليه حقيقة، بالمعنى المقابل للانشغال به ولقطعه.

لوصوح أن من يشرع في العمل لا يخرج عن إحدى حالات ثلاث. الانشغال به، وقطعه معرضاً عنه، والفراغ عنه منصرفاً منه، وما هو موضوع القاعدة الأخير المقابل للأولين.

فليس التسامح إلا في صدق العنوان على العمل المأتي به بلحاظ قصده منه بناءً على الصحيح، وهو تسامح شايخ، أما بناءً على الأعم فلا تسامح حتى في ذلك وهو يجتمع مع احتمال نفسه، بل مع العلم به، لأن نقصه عما يجب لا ينافي وحدته والفراغ منه بعد الانشغال به بقصد تحقيق العمل المشروع به لتخيل انطباقه عليه، وإن كان القصد المذكور في غير محله. ولذا كان صريح بعض النصوص فرض تحقق العمل من المكلف مع فرض العلم ببطلانه.

نعم، احتمال النقص لا يحتتم مع إحرار الفراغ عن العمل المشروع. وهو غير مهم لعدم اتصافه بالصحة والضلال، بل بالوجود والعدم، فهو خارج عن محل الكلام والنصوص.

وعليه لابد في الاكتفاء بأحد لأمر المتقدم في كلماتهم من رجوعه لما ذكرنا وملازمته له، ومع تحققه لا ملزم بتحقيق شيء مما ذكره، والمدار عليه لا عليها.

فلو لم يحرر المكلف الفراغ عن عمله الذي شرع فيه بعنوانه الخاص، بل احتمال قطعه له وإعراضه عنه، لم تحر القاعدة، وإن أحرز من نصه سبق البناء منه على الفراغ والاعتقاد بإكمال العمل واحتمل خطأ البناء المذكور، أو جاء بمعظم الأجزاء وكان من عادته التابع فيها، أو تعذر منه التدارك، لتحقيق المسافي، أو أحرز الإتيان بالجزء الأخير كالسلام ولا لتخل عدم جواز القطع بدونه، وقد به لذلك غير واحد عن (اختلاف مبادئهم).

ونناء سيدنا الأعظم عليه السلام اعترى الفراغ النهائي مدعيًا أنه غير محرز في الغرض.

لكنه غير ظاهر، لإمكان اعتقاد المكلف بعد مدة من تركه للعمل فرائعه منه، ويتحدد احتمال القطع عبء بعد ذلك. إلا أن يريد من الفراغ النهائي هو الاعتقاد بالفراغ حين الإعراض عن عمل وترك الانشغال به، فيلزم الفراغ الحقيقي بالمعنى الذي ذكرناه.

كما أنه لو أحرر من نفسه الفراغ عنه بالمعنى المذكور حررت القاعدة وإن لم يحرز الإتيان بمعظم الأجزاء، أو لم يكن من عادته التابع فيها، أو لم يتعذر في حقه التدارك، أو لم يحرز الإتيان بالجزء الأخير.

نعم، الفراغ بالمعنى المذكور ملازم لسفر الفراغ النهائي. لكن المدار على الملزوم لا اللازم

ومن ذلك يظهر الحال في ما لو شئت في لإتيان بالجزء الأخير في المترتبة، أو ببعض الأجزاء في ما لا ترتيب فيه، ولم يحكم إحرازه بالدخول في ما يترتب عليه - كالتعقيب - سواء تحقق لمصافي المانع من تنعيم العمل أم لا، حيث يكون المدار في جريان القاعدة فيه على إحراز الفراغ بالمعنى المتقدم، بأن يحرر الانشغال بالعمل بعنوانه الخاص، ثم إنهاؤه والفراغ منه بذلك العنوان، وإن احتمل نقصه عما يجب فيه.

أما لو لم يحرز ذلك فلا تجري القاعدة، لعدم إحرار موضوعها. وذلك في ما تعتر فيه الموالاة إما يكون لاحتمال الاعراض عن العمل بعد الشروع فيه.

وفي ما لا تعتر فيه - كالغل - قد يكون لذلك، بأن يعلم المكلف من نفسه أنه قصد مجموع العمل حسب الشروع فيه مالياً، وقد يكون لعدم القصد من أول الأمر لمجموع العمل، بل قصد بعضه عارفاً على إكماله بعد ذلك بقصد استقلالي آخر، فيحتمل المعلة عن الإكمال، حيث لا يحرر حينئذ الانشغال بتمام العمل، بل ببعضه، فلا يحرر الفراغ. لا عن البعض المذكور، ويحتمل الشروع في غيره والأصل عدمه.

ولعل هذا هو مراد من بي عن حريون لقاعدة في الغسل إذا كان من عادة المكلف الموالاة فيه، كما أشرنا لذلك عند الكلام في وجه عدم الاعتداد بالمحل العادي في صدق المصبي والتجاور.

نعم، لو علم بالفراغ عن كل الأجزاء ولو مع قصدها متعرفاً صدق الفراغ عن المجموع وإن احتمل الإخلال ببعض ما قصده وانشغل به من الأجزاء، كما لو علم بأنه قد اغتسل مفرقاً للأعضاء وأكمل غسله ذلك، ثم احتمل إحلاله ببعض عضو عند إرادة غسله.

وهذا هو المعيار في الأمور غير الارتباطية، كالنظهير من الخبث، ووفاء

الدين لو شك في تحقق بعض أجزائها، فإنه إن كان مع إحراز الفراغ من الكل، إما للانشغال بالمجموع ابتداءً، أو لانشغال بالأجزاء بنحو التعاقب حتى استوفيت وفرغ من المجموع، وكان مرجع احتمال النقص إلى احتمال الغفلة منه عن تحقيق بعض ما قصده، حين لانشغال بما قصده، جرت القاعدة، والالم تجر، كما لو احتمل إغراصه عن الكل بعد شروعه فيه، أو علم بعدم القصد من أول الأمر للكل، وإسما قصد لأجزاء بنحو اتعريق، واحتمل الغفلة عن الإتيان ببعضها.

الجهة الثانية. في مفاد القاعدة

اقتصر في أكثر النصوص العمة والخاصة على عدم الاعتناء بالشك في مورد القاعدة وعدم وجوب الرجوع والتدارك بسببه، مثل ما تضمن أن الشك ليس بشيء، وأنه لا شيء بسببه على المشاك، وأنه بمضي ولا يعد وهو نفسه لا يقتضي التعبد بالمشكوك فضلاً عن إحرازه أو فرص قيام الأمانة عليه، بل غاية تطبيق العمل في مقام الفراغ والامتنال على ما يناسب أحد طرفي الشك، بطير تطبيقه في مقام الاشتغال ووصول التكليف على ما يناسب أحد طرفي الشك في أدلة البراءة والاحتياط ليكون مضمون القاعدة أصلاً عملياً محصاً، لا تعدياً، أو إحرازياً، فضلاً عن أن ينسب على أمارية شيء.

نعم، بناءً على امتناع اكتفاء الشارع بالمرغ الاحتمالي، لأن قاعدة وجوب الفراغ اليقيني بعد الاشتغال ليقيني عقلية غير قابلة لتحصيل، بل له التعبد بالفراغ مع الشك ليتحقق موضوع القاعدة المذكورة، يتمين حمل المضامين المذكورة على التعبد بالفراغ، صوناً لها عن الغوية، فتكون قاعدة تعبدية.

لكن تقدم في التسيه الثاني من تسيهات البراءة إمكان اكتفاء الشارع بالامتنال الاحتمالي، وأن حكم العقل بلزوم إحرازه إنما هو مع عدم ثبوت اكتفاء الشارع بذلك.

هذا كله بالنظر المفاد هذه انصوص، أما بالنظر لغيرها فقد يستفاد التعدد بالمشكوك من بعض ما ورد في الشك في الركوع حال الهوي للسجود، أو حال للسجود، كقوله ^(١) في صحيح عبد الرحمن المتقدم: «قد ركع» ^(٢)، وفي صحيح حماد: «قد ركعت أمضه» ^(٣)، وغيرهما بل قد يستفاد من صحيح زرارة المتقدم عن مستطرفات السرائر كون وجود الحاش من سجع المحرر، فتكون القاعدة احرارية، لا تعدية محضة، لأن قوله ^(٤) ولا يدع الحائل لما كان من الشك إلا بيقين، طاهر في كون الحائل محرراً للمشكوك كاليقين السابق في الاستصحاب، بحيث يكون الاعتناء بالشك والتدراك لأحله تركاً لحائل وإعراضاً عن مقتضاه، لا تركاً لحكم الشارع معه بالتعبد بالمشكوك لا غير

بل قد تقرب أمارية القاعدة لما فيها من الكاشفية بلحاظ غلبة تجري المكلف في مقام العمل على طبق ما قصده ارتكازاً، بالاتان بالعمل تام الاحراء والشرائط، لأن محالته لذلك عطف ينافي كونه في مقام الامثال، وسهواً مخالف لظهور حال المدرك الملتزم، فالقصد الارتكازي للعمل التام من صنع الامارة بنظر العقلاء على مطابقة العمل الخارجي به.

لكنه يشكل: بأنه ليس في لصوص العامة على كثرتها إشارة للارتكاز المذكور، بل طاهرها إرادة عدم الاعتناء بالشك الذي مضى محله من حيث هو، ولذا ورد بعضها في مورد الشك في أصل الامثال لا في كيميته، كصحيح زرارة والفضيل الوارد في الشك بعد خروج وقت الفوت، ومن الطاهر أن الأمر المذكور ارتكازي أيضاً قد يستني على مراعاة مصلحة التسهيل وحفظ النظام، لعدم تيسر حفظ ما مضى وضبط حاله.

(١) الوسائل ج ٤، باب ١٣ من أبواب الركوع حديث ٦ وقد تقدم ذكره في الأمر الثاني من الجهة الأولى.

(٢) الوسائل ج ٤، باب ١٣ من أبواب الركوع حديث ٢.

نعم، قد يظهر ابتناء الحكم على الارتكاز المشار إليه من حديث كبير المتقدم في أدلة المسألة، المتضمن أنه حين يتوصاً أذكر منه حين يشك وصحيح محمد بن مسلم المتقدم في الأمر الثاني من الجهة الأولى المتضمن أنه حين يصرف أقرب إلى الحق منه بعد ذلك

لكن تقدم في الأمر المذكور عدم ظهورهما في التعليل بالعلة المحصورة، التي هي بمنزلة موضوع الحكم وتي تكشف عن سحبه ومثله ومن هنا يشكل البناء على الأمارية في المقام، بل غايته البناء على كون القاعدة إحرارية لصحيح ررارة المشار إليه بعد إلغاء خصوصية مورده والتعدي لجميع صغريات القاعدة، بناءً على وحدتها.

بقي في المقام أمران..

الأول. أنه لا ريب في تقديم القاعدة على الاستصحاب، سواء كانت أصلاً عملياً محصاً، أم تعدياً، أم إحرارية، أم أمارية وإلا لزم إلغاؤها وإعمال دليلها رأساً، لأنها أحص من الاستصحاب مورداً، ومخالفة له عملاً دائماً، لأن وجود المشكوك على خلاف الحالة السابقة، وأما صحته فهي وإن كانت على خلاف الحالة السابقة أيضاً ملحاط لعدم الأربي، إلا أن الأثر ليس لها، بل للارمها وهو وجود الصحيح، والاستصحاب يقتضي عدمه، وحيث لا يكون التلارم بين الأمرين شرعياً يكون الاستصحاب معارصاً للقاعدة، لا محكوماً لها، كي يتوهم انفرادها بالجريان. فالأمر في المقام أظهر منه في اليد. لأنها قد تضائق الاستصحاب عملاً، كما أنه قد لا يحري في موردها لتعاقب الحالات مع لجهل بتاريخهما، على ما تقدم

أما في المقام فلا يتصور الجهل بالتاريخ في نفس مورد القاعدة، عانه الأمر أنه قد يتم في نفس الشرط المجهول - كالطهارة - وهو إنما يجمع من الاستصحاب السببي الجاري في شرط، دون المسيبي الجاري في المشروط،

الذي مقتضاه محال لمقتضى القاعدة دليلاً.

اللهم إلا أن يقال: لا مجال لجريان الاستصحاب في المشروط، للعلم بتحقيق ذاته، والشك إنما هو في شرطه، وليس مرجع الاشتراط إلى أخذ التقييد في الأمور به، بنحو يكون المطلوب مفهوماً بسيطاً مترعاً عن وجود الذات والقييد، كي لا يكون العلم بتحقيق الذات مافياً للشك فيه، والا لامتنع إحرازه بإحراز القيد، بل إلى كون المطلوب هو فصل حال وجود القيد، بنحو التركيب المفهومي، فمع إحراز أحد الأمرين بالوجودان لا محال لاستصحاب عدم المركب.

مضافاً إلى أن الاستصحاب قد يوفق القاعدة عملاً، كما في مورد استصحاب الشرط نعم لا مجال لحمل أداة القاعدة على خصوص هذا المورد، لأنه في معنى إلغائها، يظهر ما تقدم في اليد.

وكيف كان، فلا ريب في تقديم قاعدة على الاستصحاب، ولا أثر لاختلاف الوضوء المتقدمة في ذلك.

غاية الأمر اختلاف وجه التقديم باختلاف لوائح المذكورة.

فعلى القول بأماريتها يجري ما تقدم من الكلام في وجه تقديم الأمانة على الاستصحاب، وقد سبق ما تقرّب بنحو من ورود لها عليه يجري هنا، بل يجري بناءً على كونها أصلاً إحرارياً أيضاً، كما يظهر بملاحظته والتأمل فيه. وأما بناءً على كونها أصلاً تعدياً أو عملياً محصاً فقد تقرّب حكومة القاعدة على الاستصحاب بوجيهاً..

أحدهما، ما ذكره بعض الأعظمين من أن موضوع الاستصحاب لما كان هو الشك في بقاء الحالة السابقة المسبب عن الشك في حدوث ما يرفعها، ومعاد القاعدة حدوث ما يوجب رفعها، كانت رافعة لموضوعه.

وفيه: أن التعبد بحدوث ما يرفع الحالة السابقة وإن كان موجهاً للحكومة

عندهم، وعليه جروا في تقديم الأصل السببي على المسببي، إلا أن المراد ما يرفعها ثبوتاً، كطهارة الماء الذي يعمل به الثوب بالإضافة إلى نجاسة الثوب، والقاعدة في المقام لا تقتضي التعبد بالرفع للحالة السابقة بالمعنى المذكور، بل تقتضي التعبد بنقيض الحالة السابقة، وهو مصاد للتعبد بنفس الحالة السابقة - الذي هو معاد الاستصحاب - لا حاكم عليه

نعم، لو كان التعبد المذكور مستنداً لطريق يؤدي لارتفاع الحالة السابقة إثباتاً كان ذلك الطريق حاكماً على استبعاد الاستصحابي عندهم، على ما فصل الكلام فيه في وجه حكومة الأمانة، لكن المفروض في محل الكلام عدم أمارية القاعدة

ثانيهما: ما ذكره بعض الأعيان المحققين^(١) من أن أدلة القاعدة لما كانت ناطقة إلى نفي الشك وأنه ليس بشيء صالح لعمل على وفق احتمال نقاء الحالة السابقة، كانت رافعة لموضوع الاستصحاب، فنكون حاكمة عليه، بخلاف دليل الاستصحاب، فإنه لا يقتضي شيء شك، بل التعبد بالمتيقن في طريقه، فلا يرفع موضوع القاعدة.

وفيه، أن معاد أدلة القاعدة ليس هو شيء شك، والا كانت ببيان الأمانة أشبه، بل عدم الاعتناء به في مقام العمل، وهو معاد دليل الاستصحاب أيضاً، عاينته أن عدم الاعتناء بالشك مسوق في دليل لاستصحاب لبيان وجوب العمل على طبق الحالة السابقة، وفي دليل لقاعدة لبيان وجوب العمل على خلافها، فيتأنيان، ولا يرفع أحدهما موضوع الآخر، ليحكم عليه

ومن هنا كان الظاهر انحصار وجه التقديم حيث لا بالتخصيص^(٢).

(١) اختلف تقريراً درس بعض مشايخنا (مصباح الأصول) و (مباني الاستنباط) في مبنى تقديم القاعدة على الاستصحاب، بعد اتفاقهم في لزومه دعواً للغوية دليلها، وفي عدم حكومتها، فقد جرى في الأول على ما ذكرناه من التخصيص، وسكره في الثاني، لدعوى إباء أدلة الاستصحاب

الثاني: الظاهر أن القاعدة ليست حجة في لازم مؤادها، سواء كانت أمانة أم أصلاً إحرارياً أم غيره، لعدم الدليل على ذلك.

وقد تقدم في مبحث الأصل المثبت أنه لا ملزم بحجية الأمانة في لازم مؤادها، بل لابد فيه من دليل خاص، ومعنى يبنى على ذلك في الأمانة والأصل معاً.

نعم، تطبيق القاعدة في مورد الشك في صحة الموجود الذي هو مورد قاعدة الفراغ عندهم يبتني على الانتقال للآزم غير الشرعي، لأن الأثر لوجود الصحيح بمقاد كان التامة، وليس التلزام بيه وبين صحة الموجود شرعياً، بل عقلي، ومن ثم لا يجري الاستصحاب في صحة الموجود أو عدمها، كما أشرنا لذلك عند الكلام في الوحة الأول من وجوه وحدة القاعدة

وإنما يرجع للاستصحاب في مورد شك في صحة الموجود لإحراز مشأ انتزاع الصحة، وهو وجود الجزء أو الشرط، أو عدمه، حيث يحرره بتحقيق الصحيح وهو المركب التام بمقاد كان التامة - لإحراز بعضه بالوجدان وبعضه بالأصل، أو إحراز عدمه، فيكون موضوع الاستصحاب هو الجزء أو الشرط لاتمام المركب.

ولا مجال لذلك في المقام، لما تقدم عند الكلام في الوحة الرابع من وجوه وحدة القاعدة من ظهور بعض الموصى في تطبيق القاعدة على نفس المركب الخارجي لإحراز صحته، فلا بد أن يبتني على الانتقال منه إلى لازمه غير

عنه.

وهو كما ترى! فإن الالهي عنه هو عدم نفس اليقين الفعلي بالشك، لامتناع رفع حجية القطع، أما عدم رفع اليقين السابق بالشك فهو قدس لتخصيص دور محدود، بل قد ثبت في كثير من الموارد تخصيصه بالتمتع بارتفاع الحالة السابقة، كما في البطل الحارج قبل الاستبراء، أو بالاحتياط، كما في موارد وجوب الفحص بن ما اعترف بعدم الحكومة في المقام انحصار وجه التقديم بالتخصيص. (معه عني عنه)

الشرعي، وهو وجود الصحيح، أي هو موضوع الأثر العملي، دفعاً للعبودية، سواء كانت القاعدة أصلاً أم أمانة، ولا محال للتعدي لعبير ذلك من اللوازم ومن هنا يتضح أنه لا ثمرة عملية لنزاع في أمانة القاعدة. فلاحظ

المقام الثالث: في سعة كبرى القاعدة

والظاهر ثبوت العموم في أدلة القاعدة بلحاظ جميع الأبواب في فرص وجود الموضوع المتقدم، بحو يكون الخروج عنه في بعضها محتاجاً لدليل محض.

وهو المصرح به في كلام غير واحد ممن ادعى تعدد القاعدة أيضاً، فحكموا بعموم كلتا القاعدتين.

لكن بعض الأعظم ادعى اختصاص قاعدة لتجاوز بأجزاء الصلاة وكأنه لا اختصاص مورد صحيح زرارة وإسماعيل بن حابر بها بلحاظ الأمثلة المذكورة في صدرهما، لسوقها كالتفهد والتوطئة للقاعدة. لكن المورد لا يخص المورد، ولا سيما في مثل المقام ما كان العموم فيه ارتكازياً، لارتكازية القاعدة، ولا دخل للمورد في الجهة الارتكازية المستتبة عليها.

بل لا ينبغي التأمل في ذلك بالنظر لتعليل بالحائل في صحيح زرارة والفصيل الوارد في الشك في الصلاة بعد خروج وقت الموت، وفي صحيح زرارة المروي عن مستطرفات السرثر الوارد في الشك في الطهر بعد العصر.

فالبناء على العموم من هذه بحشية متعين

نعم، لا إشكال في خروج الوصوه عنها، كما وقع الكلام في إلحاق غيره من الطهارات به. والبحث في ذلك بمسائل لفقه أسب.

ومن هنا ينبغي النظر في بعض الموارد التي وقع أو يقع الكلام في حريان القاعدة فيها لدعوى قصوره عنها رأساً أو انصرافاً، لأنها ترجع لحشيات آخر غير

الحيثية المتقدمة.

ويتم استقصاؤها بذكر مسائل..

المسألة الأولى: في منشأ الشك

الشك في صحة العمل يكون من إحدى جهتين.

الأولى: الشبهة الحكمية، كما لو توصأ بالماء المستعمل في رفع الحدث

الأكبر ثم شك في مانعية الاستعمال المذكور من الوضوء بالماء

ومحل الكلام هنا ما إذا حصل الشك المذكور بعد الفراغ من العمل أو

مضي محل المشكوك.

أما لو حصل قبله حرج عن موضوع بقاعدة ولذا تقدم أن القاعدة ليست

من المسائل الأصولية التي تقع في طريق سننات لحكم الكلبي الذي يتفرع

عنه العمل، بل هي متفرعة على العمل الشخصى

إذا عرفت هذا، فالظاهر عدم جريان لقاعده حيثية، لاختصاص دليلها

بالشك في الجريان على مقتضى التشريع مع تعيين مقتضاه، ولا يعم الشك في

مطابقة التشريع لما وقع مع تعيين ما وقع، لأن ذلك هو المتيقن من الجهة

الارتكابية التي أشير إليها في نصوص القاعدة.

كما أن النصوص المذكورة مختصة بذلك.

أما نصوص الشك في وجود المشكوك - الذي هو مجرى قاعدة الفراغ

عندهم - فلا صحة العمل ومصاده وإن أمكن فرضهما من جهة الشبهة الحكمية

إلا أن الأدلة لم تتضمن عنوان الشك في صحة، بل الشك في نفس العمل

الخارجي، وظاهره إرادة الشك في الخصوصية التي وقع عيها مما يهتم به

لكونه مورداً للأثر ومأخوذاً في التشريع. لا ما يعم الشك في الخصوصية

المأخوذة في الحكم الشرعي، فإنها أحسية عن العمل.

وأما المطابقة للمشروع فهي وإن كانت من خصوصيات العمل، إلا أنها

الجهة الخاصة قبله يستلزم الشك في وقوع صلاته للقيلة على مقتضى الأمر، ويلحظه تجري القاعدة، فيبنى على صحة العمل، وإن لم تحرر بلحاظ الأول، فلا يحرز كون الجهة المذكورة قبله تجوز الصلاة إليها.

ومجرد كون منشأ الشك في الانطباق شكاً أحياناً عنه، لا يسمع من دخوله تحت القاعدة، إذ قد يتأتى ذلك مع الشك في صورة العمل

بل الشك في المقام لا يحرر عن شك في صورة العمل، إذ لا يراد بصورة العمل خصوص ماداته - وهي الأحرار - وهيته - وهي الموالاة والترتيب - بل ما يعم قيوده المقارنة له، كظهاره المصبي ونستره، وهي بالمعنى المذكور مجهولة في المقام

ثم إنه لا يفرق في ما نحن فيه بين كون الخصوصية المشكوكة - تبعاً للشك الخارج عن العمل - دحيلة في نوع العمل، كالاستقبال في الصلاة، وكونها دحيلة في صفة، كالحضر الدخيل في صحة النمام، بأن علم المكلف بأنه صلى تماماً، وشك في أنه كان حاضراً أو مسافراً حين الصلاة

كمالاً يفرق بين كون الصف الذي يعلم بدخل الخصوصية المشكوكة فيه اختياراً - كالتمام في المثال - وكونه اضطرارياً، كالوصوء الجبري، بأن علم المتوصل أنه مسح على العصابة وشك في مشروعيته، لاحتمال عدم الجرح الذي هو موضوع الوضوء الجبري. كل ذلك لإطلاق أدلة القاعدة.

هذا، وقد عدّ غير واحد مما نحن فيه ما لو علم المتوصل أنه لم يحرك خاتمه وشك في وصول الماء لما نحت

وهو في غير محله، لأن عمل المكلف الذي هو المشروع والمجري ليس هو صب الماء على العصور المعلوم بصورة، بل إيصال الماء له المسبب عن ذلك، وهو مجرى القاعدة، ومن الطاهر أن إيصاله لما تحت الخاتم جزء من العمل المذكور، فالشك فيه شك في صورة العمل، لأن المراد منها ما يعم الجزء

قطعاً، فيدخل في الوجه الأول الذي عرفت أنه المتيقن من القاعدة
بعم، كلا الوجهين، بل الوجه ثلث أيضاً، قد تكون مع احتمال الالتفات
لجهة الشك ومشئه، بحيث يستند الإنيان بالمشكوك لقصد المكشف، وقد
تكون مع القطع بالعملة بحيث يكون حصول المشكوك اتفاقياً، وربما يشكل
عموم القاعدة للثاني.

وهو أمر آخر يأتي الكلام فيه إن شاء الله تعالى في المسألة الثانية
وكان إشكال شيخنا الأعظم رحمه الله في عموم القاعدة مع انحفاظ صورة العمل
مهي على القطع بالعملة، كما ياسب استدلاله، فمراده انحفاظ صورة العمل
الملتفت إليه.

بل من القريب انشاء مع بعض الأعظم رحمه الله من جريان القاعدة في هذا
القسم على ملاحظة هذه الصورة، وإلا فالترم بعدم جريانها في صورة احتمال
الالتفات بعيد عن مرتكرات المشرعة حداً.

وأما الثالث فكما إذا احتمل بطلان الصلاة لاحتمال عدم دخول الوقت،
أو احتمال بطلان عمل الحجابة لاحتمال عدم الحجابة،
وقد حزم سيدنا الأعظم رحمه الله بعدم جريان القاعدة فيه، لحروجه عن مورد
أدلتها.

وكانه لأن الخصوصية المشكوكة ليست مطلوبة لنفسها ولا يتعلق بها
العرض، بل هي علة لتعلق العرض بالعمل ومشروعيته، واهتمام المكلف
بمحصولها إنما هو بلحاظ ترتب الأحراء عليها، وليس هو أثراً شرعياً، بل عقلي،
فينصرف عنه إطلاق الأدلة.

لكن لم يتصح الوجه في تقيد لخصوصية المشكوك بما إذا كانت مورد
للمطلب، وعدم عمومها لما إذا كانت علة للمطلب والمشروعية، بعد أن كانت
عليتها شرعية، وبعد أن كانت مما يهتم المكلف بها لأجل إحرار صحة العمل

ومشروعيته، فالبناء على العموم هو الأوفق بالإطلاق والمناسب للارتكازيات التشريعية.

نعم، لو حصل الشك المذكور قبل اليقين بدخول الوقت فمقتضى الاستصحاب عدم الموضوع للقاعدة، لعدم شغال الدمة بالعمل بعد، كي يحرز بها الفراغ عنه، فلا مجال لجرياتها لعدم الأثر، فعند تجدد اليقين بالوقت يعلم باشغال الدمة بالتكليف، فلا بد من إحراز الفرع عنه، ولا تنفع القاعدة في ذلك بعد عدم جرياتها من أول الأمر حين حدوث الشك. والمسألة محتاجة للتأمل.

المسألة الثانية: في عموم القاعدة من حيثه وقت الشك.

نكرر ما أن موضوع القاعدة هو الشك الذي مضى محله، إما للشك في الوجود بعد مضي محل المشكوك، أو للشك في الصحة بعد الفراغ من العمل. فلو حدث الشك في المحل أو قبل الوصول إليه فلا موضوع للقاعدة ولرم الاعتناء بالشك - بمقتضى الاستصحاب - أو قاعدة الاشتغال - فلو لم يعتن به ومضى عليه لم يجزئ بالعمل سواء كان عدم الاعتناء مع الالتفات للشك - عمداً أو للجهل بحكمه - أم مع العفنة عنه، فإن العملة عنه كالجهل بحكمه لا يباهي عدم مضي محل الشك الموجب لقصور القاعدة عنه

حاية الأمر أن الفقرة عن الشك الذي هو موضوع الاستصحاب والجهل العذري بحكمه بوجب عدم تحرره حين العمل، وهو لا يهتم مع تنجره حين الالتفات بعد الفراغ عنه بعد فرض عدم جريان القاعدة المانعة من الرجوع إليه. وأما لو غفل عن المشكوك فأنى بالعمل ومضى فيه ثم التفت فتحدد له الشك بعد مضي محله فإن احتمل الإتيان بالمشكوك بعد الشك الأول فلا ريب في جريان القاعدة بلحاظ الشك المتجدد، لمباينة الشك المذكور للشك السابق، لفرض تعدد موضوعهما.

وما ذكره بعض الأعيان المحققين من عدم جريان القاعدة، لاختصاصها

بالشك الحادث بعد الفراغ غير المسوق بالشك قبل العمل.

غريب جداً، إذ لا يريد الشك قبل لعمل عن اليقين بعدم الإتيان بالمشكوك، مع جريان القاعدة معه لو فرض احتمال الإتيان به بعد ذلك، والتقيد المذكور في كلامه مما لا يمكن الالتزام به مع فرض تباين الشكين بسبب تعدد موضوعيهما.

وإن علم بعدم الإتيان بالمشكوك بعد الشك الأول، بحيث يستند احتمال صحة العمل لما استند له الشك الأول لا عبرة، فربما يدعى جريان القاعدة أيضاً لمحاظ الشك المتجدد، لأنه وإن اتحد مع الشك السابق موضوعاً، إلا أنه مبين له بسبب فصل الغفلة المفروضة بينهما، فلا يكون الثاني بقاء للأول، بل هو شك جديد حاصل بعد مضي محله، فتشمله القاعدة وإن لم تشمل الشك الأول لكن ذكر غير واحد أن الشك المذكور غير مشمول لأدلة القاعدة، بل طاهر غير واحد المعروعية له ذلك، وطاهر بعض الأعيان المحققين تسالم الأصحاب عليه.

ويظهر من سيدنا الأعظم عليه السلام أن توجه فيه قصور دليل القاعدة من الشك المسوق بمثله قبل العمل، وذكر بعض مشايخنا في توحيه ذلك أن تباين الشكين لتخلل الغفلة بينهما إنما هو دقي، والافهما بنظر العرف شك واحد سابق على الفراغ من العمل ومصيه خارج عن موضوع القاعدة.

بل قد يقال: أن الشك عرفاً كالعلم يصدق بمجرد حصوله، ولا يصح بصدقه طرؤ الغفلة، فكما أن العالم لو غفل عما علمه لا يصح عرفاً سلب العلم عنه، بل يصدق عليه الداهل أو الناسي، دون الجاهل، كذلك الشاك لو غفل عما شك فيه لا يصح سلب الشك عنه.

والفرق بينه وبين ما ذكره بعض مشايخنا أن وحدة الشك على ما ذكرنا حقيقية مستلزمة لقصور إهلاك دليل القاعدة من المورد حقيقة، وعلى ما ذكره

تسامحية فلا بد من دعوى انصراف إطلاق لدليل، لا قصوره.

لكن لا يخفى كلا الوجهين عن الإشكال، خصوصاً في مثل الشك الحاصل قبل الشروع في العمل، كالشك في الطهارة قبل الصلاة، لو صرح أن المشكوك فيه هو الطهارة قبل الصلاة، وليست هي موضوعاً للأثر، بل ليس موضوعه إلا الطهارة حين الصلاة التي هي موضوع الشك الثاني الحادث بعد الفراغ، والشك كان متبايناً تبعاً لتباين موضوعيهما، وإن كانا متلازمين. ومنه يظهر عدم تمامية ما تقدم من سيدها الأعظم رحمته

نعم، قد يقال إن نفاء اليقين والشك وعدم ارتفاعهما بالعقلة مستلزم لبقاء حكمهما، وهو الاستصحاب وإن لم يتجر سبب العقلة عن موضوعه، وإنما يتجر بعد الالتفات، والمنتقى من تقديم القاعدة على الاستصحاب هو تقديمها عليه مدحاً تطبيقه على الشك الحاصل بعد مضي المحل، أما بلحاظ الشك الحاصل قبله فلا ملزم بتقديمها عليه، لعدم لزوم لعوبتها لو قدم عليها، فالمتعين هو منع القاعدة من الاستصحاب الذي يكون موضوعه مقارباً لموضوعها، لا رفعها للاستصحاب الجاري قبلها، لسبق موضوعه على موضوعها زماناً.

بل يتعين تقديمه عليها لو كان سبباً بالإضافة إليها، لكون مجراء منشأ للشك الذي هو موضوعها، بملاك تقديم الأصل السبي على المسيبي، فيكون استصحاب عدم الوضوء الجاري قبل الدخول في الصلاة في المثال المتقدم معدماً على قاعدة الفراغ الحارية بعدها.

ومن هنا يتعين تقديم الاستصحاب السبي الجاري سابقاً وإن لم يكن المشكوك بعد مضي المحل ملتصقاً إليه قبله، بل كان مبايناً للمشكوك فيه سابقاً مسبقاً عنه، كما لو شك المكيف في تطهير الإباء، فاستصحب نجاسته، ثم غفل ووضع فيه الماء وتوصلاً به ثم التفت بعد الغرغ واحتمل صحة وضوئه لاحتمال تطهير الإباء، فإن ما هو الشرط لصحة الوضوء هو طهارة الماء، ولم يسبق الشك

فيه قبل الوضوء، كي يتمسك لعدم جريان القاعدة بوحدة الشك عرفاً أو حقيقة، وإنما سبق الشك بتطهير الإباء.

فإذا تم ما ذكرنا من حكومة الاستصحاب الجاري سابقاً فيه على القاعدة اتجه عدم جريانها في الفرض، كما هو المناسب للمرتكبات، وإلا تعين جريانها لتحقيق موضوعها بلا إشكال، وهو لشك الحادث بعد الفراغ غير المسبوق بمثله.

وحيث كان جريانها فيه بعيداً عن المرتكبات كشف عن قرب ما ذكرناه من الوجه.

لكن الوجه المذكور لا ينفع لو لم يكن الشك الحاصل قبل مصي المحل سبباً بالإضافة للشك الحاصل بعده الذي يكون مجرى للقاعدة، لعدم الترتب بين موضوعيهما، كما لو شك في الركوع قبل السجود، فوجب عليه طاهراً الإتيان به، ثم عمل وسجد، وقطع بعد الالتفات بعدم الإتيان بالركوع بعد الشك المذكور، حيث لا وجه لحكومة استصحاب عدم لإتيان بالركوع على القاعدة، بل يتعين حكومتها عليه، بناءً على كونها إحرازية، كما تقدم.

فلا بد من التثبت في منع جريان القاعدة فيه إما بما تقدم من وحدة الشك عرفاً أو حقيقة، أو بدعوى بصراف دليل لقاعدة عما لو أحرر كون المصّي في العمل على خلاف الوظيفة التي شوط بها ولو ظاهراً، وإن كانت المحالفة عن عذر بسبب العفلة.

وهذا بخلاف ما لو لم يتمت إلا بعد الفراغ، لعرض عدم إحراز المحالفة للوظيفة الواقعية، وعدم تحقق موضوع الوصفة الظاهرية قبل الفراغ، كي يكون المضي مخالفة لها.

هذا، والظاهر أن منع الارتكاز عن جريان القاعدة كاف في البناء على عدمه، والمهم إنما هو معرفة منشأ لارتكاز المذكور، ولا يبعد صلوح ما ذكرناه

نعم، لا بد من إحراز أن جري المكلف على خلاف مقتضى الوظيفة الظاهرية لمحضر الفعلة عن المشكوك، أما لو احتمل تبدل الحال في نفس المكلف، بحيث يكون عدم فعلية الشك منه لتبدل الشك في نفسه باليقين حين العمل، وإن غفل بعده أيضاً، فانهدر جريان القاعدة بسبب الشك الحاصل بعد الفراغ والالتفات، لعدم إحراز المانع منها، وهو الوظيفة الظاهرية المناقبة للقاعدة، كالاستصحاب الحاكم عليها أو لموجب لاتصراف دليلها، لأن بقاء الوظيفة المذكورة مشروط بعدم تبدل الشك باليقين، كما لا يحرز مع ذلك وحدة الشك عرفاً أو حقيقة بالتقريب المتقدم.

وأما احتمال بقاء الحال السابق وعدم التبدل، فهو الشك متجدد بعد المضي، ومبني القاعدة على إهماله، كما يهمل الشك بالإضافة إلى الواقع الذي يحتمل مخالفته وإن كان موافقاً للأصل الأولي.

وأوضح من ذلك ما لو احتمل الإتيان بالمشكوك بعد الشك السابق ولذا تقدم منهم الجرم بجريان القاعدة معه شامل جيداً

المسألة الثالثة: في عموم القاعدة من حيثية الالتفات حين العمل وعدمه
أشرنا في المسألة الأولى إلى أن شيخنا الأعظم رحمته استشكل في جريان القاعدة مع حفظ صورة العمل، وذكرنا أن التأمل في دليله قاض بأن نظره في ذلك لفرض غفلة المكلف عن جهة الشك حين العمل، فمرجع ذلك منه إلى اعتبار احتمال التفتت المكلف لجهة الشك حين العمل في جريان القاعدة. وهو الذي أصر عليه بعض مشايخنا وسسه لجملة من لأصحاب.

ورغبة ما يوجه به ذلك: أن مبني القاعدة ارتكازاً على ملاحظة ظهور حال الممثل في مطابقته للأمر الذي يريد امتثاله بالمحافظة على جميع الخصوصيات المعتبرة في العمل، ودلت إسماء يكون مع التفتت لجهة الشك، ولو ارتكازاً، حيث يكون إخلاله معه عمداً مدياً لكونه في مقام الامتثال، وسهواً

محالفاً للظهور الأولي في كل فاعل

أما مع غفلته عن جهة لشك وحلّاله بالخصوصية المطلوبة لا يحصر
بالوجهين المذكورين بل يستند لغفلته، وحصول الخصوصية المطلوبة معها إنما
يكون اتفاقياً، ولا ظهور لحال الممثل فيه.

مضافاً إلى التعليل بقوله ^{عليه السلام} في حديث كبير المتقدم في أدلة القاعدة.
«هو حين يتوضأ أذكر منه حين يشك»، وفي صحيح محمد بن مسلم المتقدم في
مبحث عدم الاعتداد بمضي المحل العادي: «وكان حين انصرف أقرب إلى الحق
منه بعد ذلك».

لكن تقدم عدد الكلام في أمارة القاعدة لإشكال في إنشاء القاعدة على
الجرى على الجهة الارتكارية المذكورة، وقوة احتمال ابتائها على جهة أخرى
ارتكارية أيضاً لا تقتضي اعتبار الائتناف.

كما تقدم في مبحث الائتناف بمضي المحل العادي الإشكال في التعليل
المذكور في الموثق والصحيح بعدم ظهوره في بيان العلة المنحصرة التي يدور
الحكم مدارها وجوداً وعدمياً. فراجع

مضافاً إلى صحيح الحسين بن أبي العلاء. سألت أبا عبد الله ^{عليه السلام} عن
الخاتم إذا اغتسلت. قال: حوله عن مكانه. وقال في الوضوء تدره، فإن نسيت
حتى تقوم في الصلاة فلا أمرك أن تعيد الصلاة، ^(١) لظهوره في إهمال احتمال
عدم وصول الماء لما تحت الخاتم، ولبناء على صحة الوضوء بعد الفراغ منه
والائتناف لذلك.

وأما ما ذكره بعض مشايخنا من أنه وارد لبيان عدم شرطية تحويل الخاتم
وإدارته بعوانهما في الطهارة، ودفع توهم بطلانها تركهما ولو مع وصول الماء،
لا بلحافظ احتمال عدم وصول الماء لما تحت الخاتم، لينفع في ما نحن فيه.

(١) الوسائل ج ١ باب ٤١ من أبواب الوضوء حديث ٢

فهو بعيد جداً، لعدم المنشأ الارتكزي للاحتمال المذكور كي ينصرف إطلاق السؤال إليه، بخلاف وجوبهما طريقياً لإحراز وصول الماء.

ولا سيما بملاحظة صحيح علي بن جعفر عن أحبه عليه السلام: وسألته عن المرأة عليها السوار أو الدمليج في بعض ذراعها لا تدري يجري الماء تحته أم لا، كيف تصنع إذا توضأت أو اعتسلت؟ قال: تحركه حتى يدخل الماء تحته أو تنزعه وعن الحاتم الضيق لا تدري هل يجري الماء تحته إذا توضأ أم لا كيف تصنع؟ قال: إن علم أن الماء لا يدخله فليخرجه إذا توضأ^(١).

ودعوى أن ذلك لا يناسب خصوصية التحويل والإدارة اللتين تصميهما صحيح الحسين، بل يقتضي الاكتفاء بإبصال الماء بأي وجه كان.

مدفوعة بإلعاء خصوصيتهما حرراً، لعم أن ذكرهما بالمحاذ ملارمتهما لإحراز وصول الماء، ولا سيما بملاحظة صحيح علي بن جعفر.

كيفاً والالرم الباء على شرطية، لتحويل والإدارة ذاتاً، وإن لم يخل تركهما سيباناً، المستلزم للبطال مع تركهما عمداً وإن أحرر وصول الماء، فإن الدليل لا يدل على عدم الشرطية ذاتاً، ليجب رفع اليد به عن ظاهر الصدر المدعي، بل على العموم مع النسيان الجمع لها.

بل هو محتص بالإدارة في الوضوء، فلا موجب للبناء على العموم عن ترك النزاع في الغسل حتى مع النسيان، بعد كون الحكم تعدياً محضاً يصعب الغاء خصوصية مودده.

على أنه لو سلم ما ذكره فاستفادة ما نحن فيه من الصحيح تبعاً قريبة جداً، لملازمة نسيان النزاع والتحريك لاحتمال عدم وصول الماء بعد الفراغ غالباً، وعدم التبيه على وجوب الإعادة من الحيثية المذكورة مستلزم لظهور الكلام تبعاً في عدم الاعتناء بالاحتمال المذكور.

وبالجملة لا ينبغي التأمل في ظهور الصحيح في ما نحن فيه ودلالته على عموم القاعدة من حيثية عدم الالتفات لجهة شك.

هذا كله مع أنه يصعب الهام على التقييد بصورة الالتفات، إذ كثيراً ما يتم المكلف عمله على نحو خاص قد تعودده مدة طويلة ويعتقد بتعاميته، ثم يلتفت لبعض الاحتمالات القريبة أو البعيدة، راجعة لحلل في عمله مما كان غافلاً عنه حينه، بحيث لو توجه إليه حيث لزمه لمحض عنه، لاقتضاء الأصل عدم التمامية معه، كعدم وصول الماء في العسل لبعض الموضع، لاحتياجه لذلك على غير الوجه الذي تعودده، أو لوجود المانع، أو مانعية الموجود، وبحو ذلك مما لس بناء المشرحة على إعادة ما مضى بعد الالتفات إليه فلا يسفي مع ذلك الشك في عموم القاعدة.

ثم إن الاختصار على ظهور حال المحتش في تحقيق تمام ما هو الدحل في المطلوب، والتعليل المتقدم كما يقتضيه اعتبار الالتفات لجهة الشك كذلك يقتضيان اعتبار عدم ظهور كونه الاعتقاد بالتمامية المقارن للالتفات السابق في غير محله، لا بشائه على مقدمات غير صالحة للإثبات، وإن احتمل مصادفته للواقع، فلو فرض علم المكلف من نفسه أنه حين الوضوء كان يعتقد وصول الماء للبشرة مع وجود الحاتم وإن لم يحركه، وبعد الفراغ شك في ذلك، وظهر له أن اعتقاده السابق في غير محله، لا بشائه على مقدمات غير مستحقة، كان يحكم غير الملتفت، إذ لا أثر لمثل هذا الالتفات في ظهور حاله في إيصاله الماء للبشرة، ولا في أذكريته وأقربيته للحق.

نعم، لو خفي عليه وجه الاعتقاد ولم يظهر له صحة مقدماته ولا خطؤها، كان طاهر حاله حين الامتثال أنه أتم عمله، كما هو مقتضى الأدكزية والاقربية للحق المعل بهما، بضميمة أصالة عدم الخطأ، غير الحاركية في العرص الأول المبني على العلم بخطأ الاستناد بوجه الاعتقاد.

وهذا هو المعيار في كل جهة للشك، سواء كانت حكومية - كما لو مسح باصبع باعتقاد الأجزاء - أم موضوعية راجعة للشك في الإتيان بالمطلوب - كما لو شك في الإتيان بالركوع قبل السجود، ثم عتقد الإتيان به ومضى، ثم تجدد له الشك في الإتيان به - أو للشك في مطابقة المأتي به للمطلوب - كما لو صلى تماماً باعتقاد كونه حاصراً، وبعد الفراغ احتمل كونه مسافراً - أو للشك في التوظيف به، للشك في تحقق شرط مشروعيته - كالوقت - على ما أشرنا إليه في المسألة الأولى.

فلو اتى المنع في بعضها على اعتبار الالتفات كان اللزم التفصيل من ظهور مستند الخطأ في الاستناد لوجه الاعتقاد وعدمه

كما لا يفرق في ذلك بين القطع وغيره من الطرق الطاهرية، فإذا قامت اليقينة على تطهير الماء، فتوصاً به، ثم شك في عدالة لشاهدين، فإن حفي عليه وجه الساء منه سابقاً على عدالتهما لحقه حكم الملتفت، وإن علم بفسقهما، أو احتمل ذلك لكن ظهر له أن وجه اليقينة منه على عدالتهما غير صالح لأن يعتمد عليه، فلا أثر لمثل هذا الالتفات.

ومنه يظهر حال كثير من الفروع التي ذكروها في المقام مما لا مجال لإطالة الكلام فيه بعد معرفة الضابط المذكور

المسألة الرابعة: في عموم القاعدة لاحتمال الترك العمدي وعدمه.

والظاهر أن احتمال الترك العمدي إن كان مائلاً من إحرار موضوع القاعدة فلا يبغي الإشكال في عدم جريانها، كما هو حتمل تعمد الإعراض عن إكمال العمل، بنحو لا يتحقق معه المضي فيه ولغرض عنه، على ما تقدم عند الكلام في المعيار في الفراغ.

وإن لم يناف ذلك، بل أحرر المكلف من نفسه أنه في مقام الامتثال وقد مضى في عمله وفرغ منه، فإن احتمل تعمد ترك الجزء لتخيل عدم اعتباره في

العمل ابتنى جريان القاعدة وعدمه على ما تقدم في المسألة السابقة، فإن قيل باعتبار الالتفات لجهة الشك حين لعمل تعين عدم جريانها، لرجوع الشك للشك في الالتفات، فالتمسك بعموم دليلها فيه من التمسك بالعام في الشبهة المصداقية، والا تعين حربها، لعموم دليلها

وإن احتمل تعمد تركه للإعرص عن لعمل ثم العدول عن ذلك قبل فعل المسافي والغفلة عن الجرم، فلا يسمى الإشكال في جريان القاعدة، لتحقيق موضوعها، حتى بناءً على اعتبار الالتفات، لا بناء القاعدة على ظهور حال الممثل، والتعليل بالأذكرية ولأقربية لسحق، لوصوح شمول الوحيين المذكورين للمورد.

وكذا لو احتمل تعمد ترك الجرم تشريعاً، لمسافاته لظهور حال الممثل. نعم، لا يشمل التعليل بالأذكرية، لظهور أن ذكره في مقابل النسيان، لا في مقابل التعمد، إلا أن استعادته منه بالأولوية قريبة جداً. فلاحظ.

المسألة الخامسة: في عموم القاعدة للشك في الشروط

وظاهر غير واحد وصريح تحريم العموم

لكن ظاهر كشف اللثام في مسألة الشك في الطهارة في الطواف الاحتصاص بالأجراء، لأنه بعد أن حكى عن العلامة في غير واحد من كتبه الحكم بعدم الالتفات للشك فيها بعد الفراغ منه قال: «والوجه: أنه إن شك في الطهارة بعد يقين الحدث فهو محدث يبطل طوافه، شك قبله أو بعده أو فيه ... وليس ذلك من الشك في شيء من الأفعال».

ويحتمله أيضاً ما في المدارك، حيث وافقه في الحكم المذكور، وإن لم يتعرض إلى أن الوجه فيه قصور بقعدة عن مثل الطواف واختصاصها بالطهارة والصلاة، أو قصورها عن الشك في لشروط.

لكن تقدم عدم اختصاص بقعدة بالطهارة والصلاة.

كما لا ينبغي الإشكال في عمومها للشك في الشروط، لعموم أدلتها المتقدمة، وخصوص صحيح محمد بن مسلم: «قلت لأبي عبد الله عليه السلام: رجل شك في الوضوء بعد ما فرغ من الصلاة. قال: يمضي على صلاته، ولا يعيد»^(١)، وقد يستفاد من غيره.

ثم إنه لا يفرق في جريان القاعدة في الشروط بين ما كان منها سابقاً على العمل بها - كالأذان والإقامة بناءً على شرعيتها محصاً - وما كان منها مقارناً له، سواء كان قائماً بتمام المركب، بحيث يجب المحافظة عليه من حين الشروع فيه إلى الفراغ منه - كالاستقبال والظهارة - عن المشهور، أم كان قائماً بكل حرمه حرمه منه، دون الأكواف المتعلقة بينها - كالطمأينة والترتيب والمواولة بين الاجزاء - أم كان قائماً بخصوص بعض أجزائه - كالجهر والإحفات في القراءة -

غاية الأمر أنه قد يظهر الفرق بينها عند الالتفات في أثناء العمل، حيث قد يتعدر إحرازه في الأول بالإضافة إلى حال شك، وإن أمكن إحرازه بالإضافة إلى ما قبله بالقاعدة، وبالإضافة إلى ما بعده بوجوده، بخلاف الأخيرين، حيث لا يحتاج إلى إحرازه حال الشك لو فرض عدم الاشتغال بالعمل حينه، وهو أمر يختلف باختلاف الشروط، بخارج عما ذكرنا من جريان القاعدة عند الشك في الشرط، لعموم دليلها.

نعم، لا مجال لجريانه في خصوص بعض الشروط مما كان مقوماً للمشروط غير زائد عليه عرفاً، كالمواولة بين أجزاء الكلمة، وكالنية التي هي بمعنى تعيين نوع الفعل، كنية كون الانحناء ركوعاً أو سجوداً، ونية كون الصلاة ظهراً أو عصرًا، ونية كون المال المدفوع زكاة أو هدية.

لوصح أن الشرط المذكور لما ذكر - راجعاً للشك في تحقق صواب العمل

الحارجي لم يحرر معه موضوع القاعدة وهو الفراغ عن العمل ذي العنوان الخاص ومضيه، ليتمكن معه إحراز صحته بها، كما لا مجال معه لإحراز مضي محل الشرط، لأن محله هو حال المشروط ذي العنوان الخاص، فمع عدم إحراز العنوان لما وقع لا يحرز مضي محله، فيرجع الشك في الشرط المذكور للشك في وجود المشروط من المركب أو جزئه، فلا بد من تطبيق القاعدة بالإضافة إليه لو فرض مضي محله بخروج وقته، أو لدخول في ما يترتب عليه ويتحقق به التجاوز عنه

فمن شك في أن انحاءه كان بقصد الركوع أو لتناول شيء من الأرض لا مجال لإحرازه القصد للركوع بمضي محله تعاملاً لمضي الركوع المعتبر فيه، لعدم إحراز الركوع مع الشك المذكور، ونما يتجه في حقه جريان القاعدة في نفس الركوع لو فرض مضي محله بالدخول في السجود.

هذا، مصافاً إلى ما قيل من أن شرطية مثل ذلك علفية، لتوقف العنوان عليها، لا شرعية، ليكون متيناً لصدق موضوع القاعدة من مضي المشكوك بنفسه أو بمحله.

وأما ما ذكره العلامة والشهيد وغيرهما من عدم الاعتناء بالشك في الية بعد تجاوز محلها.

فهو مني على وجوب النية بمعنى إحطار صورة العمل متصلة بأوله أو مقارنة له، ومن الطاهر أن الإحطار المذكور ليس مقوماً لعنوان العمل، بل يكفي في صدقه القصد الإجمالي الارتكاري لذي لا إشكال في كفايته حال الاستمرار في العمل، ولا بد من فرض تحققه في مقام، ولو كان الإحطار معتبراً فليس هو إلا جزءاً من العمل أو شرطاً رائداً عليه له محل خاص، يمكن فرض التجاوز عنه بمضي محله والدخول في ما بعده.

وكذا الحال في الية بمعنى قصد التقرب داعياً، فإنها أمر رائد على العمل

لا يتوقف عليه صدق عنوانه، بل هي كسائر الشروط تجري فيها القاعدة، بناءً على ما هو التحقيق من أن شرطيتها شرعية لا عقلية .
بقي في المقام أمران..

الأول: أن جريان القاعدة مع الشك في الشرط هل يكون تطبيقها على نفس الشرط، لإثبات وجوده بمعدّد كان لثامه، بل لحاظ مضي محله وهو المشروط، أو على المشروط لإثبات صحته وواحديته للخصوصية المطلوبة بمعدّد كان الناقصة، بل لحاظ مضيّه بنمسه، لفرص الفراغ عنه.

والعرق بين الوجهين أنه على الثاني لا يكفي مضي الجزء الذي يجب تحقق الجزء حينه إلا أن يكون هو لمشروط بالشرط

أما لو كان محلاً للشرط مع كون المشروط هو المركب فلا بد من مضي المركب بتمامه لأن مفاد القاعدة على الوجه المذكور هو إحراز الخصوصية المطلوبة هي العمل الذي مضى، فإذا كانت الخصوصية مطلوبة في الكل لا في الجزء لم يكف مضي الجزء.

أما على الأول فيكفي مضي الجزء الذي هو محل الشرط مطلقاً، إذ المعيار فيه على مضي محل المشكوك. وتحقيق أن شرط الذي محله الجزء شرط فيه أو في تمام المركب مما لا محال له هما، بل يوكل للفقّه حسبما يستفاد من الأدلة في كل مورد مورد.

نعم، لارم كونه شرطاً في الجزء أن الإحلال به في محله لا يبطل المركب، بل يبطل الجزء لا غير، فيصح المركب بتداركه واجداً لشرطه - إذ لم يلزم الخلل من جهة أخرى، كالزيادة ونحوها - أما لو كان شرطاً في المركب فلا مجال لتداركه، لبطلان المركب رأساً بالاخلال به.

ولو فرض الشك في ذلك وعدم ثبوت أحد الوجهين لزم الاختصار على المتيقن في الوجه الثاني من تطبيق القاعدة، وهو خصوص حال ما بعد الفراغ

من المركب.

ويظهر نظير الفرق المذكور بين التطبيقين في شرط المركب الذي محله قبل الدخول فيه - كالإذان والإقامة لو قيل بشرطيهما للصلاة - فإنه على الأول يكفي في جريان القاعدة الدخول في المركب، لمضي محله به، وعلى الثاني لا بد فيه من الفراغ منه.

هذا، ويظهر من بعض الأعيان المحققين رحمهم الله أن الوجه الأول من تطبيق القاعدة لما كان مبنياً على فرض المحل لشرط، فلا يجري في الشروط المعتر إيقاع المركب حبسها، كالطهارة والنسرة، بل يختص بما إذا كان للشرط محل خاص، كالإذان والإقامة - بناءً على شرطيهما - حيث يجب إيقاعهما قبل الصلاة.

ويشكل - بأن للشرط سحلاً خاصاً يصدق المضي بالإضافة إليه، فكما يصدق مع الترتب بالإضافة إلى المتقدم بالدخول في المتأخر، يصدق في المتأخرين بالإضافة إلى أحدهما بدخول عن الآخر، ولا يظهر وجه للتفكيك بينهما.

إذا عرفت هذا، فلا ينبغي التريب في صحة التطبيق الثاني، لأن الشرط خصوصية في الفعل دحيلة في ترتب أثره الثابت له بعوانه المقصود حين الامتثال والجرى على مقتضى التشريع، فيشملها إطلاق الشك في الشيء.

وأما الأول فقد يشكل: بأن الشرط بنفسه غير مطلوب ولا مرغوب فيه ولا مورد الأثر، وليس المطلوب ومورد الأثر إلا الذات الواجدة له، فهو مطلوب تبعاً، لمطلوبيتها لا بنفسه، ولذا قد يكون أمراً خارجاً عن اختيار المكلف، كالخصوصيات الزمانية التي تكون قيداً في الواجب من الليل والنهار والظهر والعصر ونحوها، إذ ليس الأمر الاختياري إلا إيقاع الفعل المطلوب حينه.

ومنه يظهر أن فرض المحل له ليس باعتبار أحده فيه - كما في الواجبات

المرتبة - لعدم تشريعه بنفسه، فضلاً عن تشريع المحل له، بل باعتبار تقييد ما هو المشروع به، فينعين عقلاً حفظ الشرط في المحل الخاص.

ولأجل ذلك كله يقرب قصور الإطلاق عنه، ولا أقل من انصرافه عنه، أو خروجه عن المتيقن منه، فيلزم الاقتصار على التطبيق الأول.

الثاني: أن حرمان القاعدة مع الشك في الشرط لا يقتضي إحرازه مطلقاً ومن جميع الجهات بنحو يترتب عليه جميع آثاره، حتى ما لم يصدق مصي محل الشك بالإضافة إليه، لأن المنصرف من أدلة التعمد بها مع الشك في الشرط أو الجرم هو التعمد بالمشكوك من حيثية الجهة التي يصدق المضي بالإضافة إليها، دون غيرها، فمن شك في الركوع بعد اسجود مثلاً إما يسي على تحقق الركوع لإحراز تمامية الصلاة التي بيده التي أخذ فيها الترتيب بين الركوع والسجود، لا لإحراز جميع آثار الركوع حتى ما ثبت له بعنوانه المطلق، كما لو بدر أن يصدق شكراً لكل ركوع يركعه، وهو لا ينافي ما تقدم من كون القاعدة إجرائية، إذ لا مانع من اختصاص الإحراز بجهة دون أخرى.

وعلى هذا لا يكون حرمان القاعدة مع الشك في الشرط وإحرازه بها مصححاً للدخول في بقية ما يعتبر فيه مما لا يصدق بالإضافة إليه مصي محل الشك مما كان به تمام المركب - لو فرض الشك في الاثناء - فضلاً عن الدخول في مركب آخر.

وقد أشربنا في أول المسألة إلى اختلاف حال الشرط، حيث يكون..

قارة: متقدماً على العمل.

وأخرى: مقارباً له مستوعباً لحال الانشغال به، حتى الأكوان المتحللة بين أجزائه، كالطهارة.

وثالثة: مختصاً بحال الانشغال بالأجزاء، كالعلمانية.

ورابعة: مختصاً بحال الانشغال ببعض الأجزاء، كالجهر والاحفات.

كما ذكرنا في الأمر السابق أنه لو كان شرطاً لتمام المركب فلا تجري القاعدة فيه مع الشك فيه في أثناء العمل حتى بالإضافة لما مضى منه، بناءً على التطبيق الثاني، الذي عرفت أنه منعين في لمقام.

أما لو كان شرطاً للجرء فيكفي مضي الشروط به في حريانها فيه، ولا بد من إحرازه حينئذٍ لباقي العمل لو كان معتبراً فيه أيضاً بالوحدان لعدم المضي بالإضافة إليه، لما ذكرنا.

أما على التطبيق الأول فيكفي مضي محله مطلقاً بالدخول في ما بعده أو بالفراع مما يقارنه، لكن لا يتعدى لبقية الآثار، كما ذكرنا.

إن قلت: لارم ذلك وجوب تدارك الصلاة السابقة لو شك فيها بعد الفراغ من اللاحقة كما لو شك في الظهر بعد الفراغ من العصر، لأن مقتضى الترتيب بينهما شرطية الأولى في الثانية، ومقتضى حريان القاعدة في الثانية هو الساء على وجود الأولى من حيثية شرطيتها فيها لتصحيحها، لا مطلقاً ليس على فراع الدمة منها بامثالها.

بل حيث كان الترتيب بينهما شرطاً ذكرياً لم تجر القاعدة، لعدم الأثر لها بعد العلم بصحة الثانية وعدم بهوصها بإثبات امثال الأولى، مع أن صريح صحيح زرارة المتقدم المقول عن مستطرفات السرائر عدم وجود إعادة الطاهر لمن شك فيها بعد العصر.

قلت: جريان القاعدة في الصلاة السابقة ليس بلحاط شرطيتها للأحققة، ليقصر فيه على تصحيحها، بل بلحاط الترتيب بين الصلاتين بحسب جعلهما، الموجب لمضي محل الأولى بعد الثانية، وإن لم تكن الثانية شرطاً فيها، فتجري القاعدة في الأولى لإثبات وجودها بما أثارها بمقاد (كان) التامة ويترتب عليه أثر وجودها، وهو سقوط أمرها، لكفاية ذلك في تحقق مضي المحل، على ما تقدم توصيحه عند الكلام في معيار الغير الذي يكون الدخول

فيه محققاً للتجاوز ومضي المحل

ولا مجال لقياس ذلك بالشرط المتمحص في الشرطية الذي يكون المحل له منتزعا من شرطيته، من دون أن يكون مبنياً على ملاحظة مشروعيته، كالطهارة التي هي بحسب أصل تشريعها مستحبة بنفسها، قبل الصلاة وحينها وبعدها. وكون محلها الصلاة ليس بلحاظ تشريعها المذكور، ولذا بقي على عمومته، بل لأجل شرطيتها للصلاة يلزم وجودها حينها وكذا الحال لو قيل بأن الشرط في الصلاة هو الوضوء قبلها، لا الطهارة المنسوبة عنه حينها.

بل مقتضى ما ذكرنا هو جريان القاعدة في السابقة بمجرد الدخول في اللاحقة قبل الفراغ منها، وهو المناسب لارتكازية التعليل بالحائل في الصحيح المذكور.



خاتمة فيها أمران:

الأول: أن الظاهر من أدلة قاعدة أن المصني عزيمة لا رخصة، لا بمعنى عدم مشروعية الاحتياط، لأن الاحتياط من آثار الاحتمال غير المرتفع مع جريان القاعدة، كما لا يرتفع مع جريان جميع قواعد الطاهرية، حتى الطرق، وليس مفادها حكماً واقعياً ليصلح لمراجعة حسن الاحتياط الثابت مع الاحتمال. بل بمعنى التعبد بآثار تحقق المشكوك الالزامية، فلا يجوز الإتيان به إذا كان زيادة مبطله مثلاً، لأن ذلك هو مقتضى إطلاق التعبد.

وهو ظاهر بناءً على كون لقاعدة تعبدية، فصلاً عن كونها إحرارية، أما بناءً على أنها عملية محصنة فلائها وإن لم تتضمن لتعبد بالمشكوك ولا بآثاره، إلا أنها تمنع من جريان استصحاب عدم الإتيان به، فلا محرز لصحة العمل، ولا مؤمن من احتمال بطلانه من جهة الزيادة على تقدير تدارك المشكوك، بل

مقتضى قاعدة الاشتغال عدم الاجتزاء به

نعم، لا منجر لاحتمال حرمة الإتيان به تكليفاً لو فرض حرمة قطع العمل، كالصلاة، بل مقتضى الأصل الرأفة، لأن الشك في التكليف لا في سقوطه. اللهم إلا أن يستفاد من الأمر بالمصبي في النصوص تمييز آثار الإتيان بالمشكوك الإلزامية أيضاً، المستلزم بوجوب لمصبي عقلاً، لا مجرد السعة والتعذير من آثار عدم الإتيان به فقط، لمستلزم لجوار المصبي وعدم وجوب الإتيان بالمشكوك عقلاً لا غير فتأمل.

الثاني. لما كانت القاعدة من القواعد الصهرية، التي يكون حكمها طريقياً في طول الواقع لا ثانوياً مستترماً لتدوّن الواقع فهي لا تمنع من منحرية العلم الإجمالي لو فرض حصوله على خلافها بسخط أحد تطبيقيين، ولأرم ذلك سقوطها بالمعارضة على الوجه المقرر في مورد معارضة الأصل للعلم الإجمالي، فالأرم النظر في حال العلم الإجمالي من الحيثية منحرية ذاتاً وعدمها، والنظر في حال كل من التطبيقيين من حيثية ترتب لأثر عليه، وكونه في عرض الآخر أو حاكماً عليه، وحيث لا صابط لذلك، بعدم احصاء فروعه بنحو خاص، فلا مجال للبحث فيه هنا، بل يوكل لمباحث الفقه عند الابتلاء بكل فرع بنفسه، حيث يلزم مراعاة الصواب المتقدمة في مباحث العلم الإجمالي، مع مراعاة ما ذكرناه هنا في شروط جريان القاعدة وتحقيق موضوعها

وهو الحال أيضاً عند معارضة لقاعدة بغيرها من القواعد والأصول، حيث يتعين سقوط كلا المتعارضين أو حكومة أحدهما، حسبما يقتضيه المقام. والله سبحانه تعالى العالم وبه لا عشمام، وله الحمد والمجد، والصلاة والسلام على محمد وآل محمد، أولياء الحل والعقد .

الفصل الثالث

في قاعدة الصحة

وهي من القواعد المشهورة المعمول عليها في مقام العمل، الراجعة إلى عدم الاعتناء باحتمال الفساد في عمل العبد، بل يبنى على صحته وترتب الأثر المطلوب منه عليه. وحيث كان موضوعها العمل، الخارج عن الشخصي الذي يكون حكمه جريئاً فهي قاعدة لفهية ظاهرة، وليست مسألة أصولية لعدم وقوعها في طريق استساق الحكم الكلي والكلام فيها.

ثارة: في دليلها.

وأخرى: في تحديد موضوعها ومفهومها تفصيلاً.

وثالثة: في سعة كبرائها.

فالبحث في مقامات ثلاثة، على نحو ما جريئنا عليه في القاعدتين المتقدمتين.

المقام الأول: في دليل القاعدة.

تعرض شيخنا الأعظم وغيره للاستدلال ببعض الآيات والنصوص الأمرة بالقول الحسن في الناس، وحسن الظن بهم، وحمل فعل المؤمن على الأحسن، والناهية عن اتهامه، ونحو ذلك

وهو أجسي عن المقام، لظهوره في لحمل على ما يناسب إيمان الفاعل

من الحسن الفاعلي الراجع لثبة الفاعل الحير والحسن، دون الشر والتبجح، دون الحسن الفاعلي الراجع لحسن عمله واقعاً، فضلاً عن الصحيح التام الذي يترتب أثره المطلوب منه، المقابل للفساد، وإن لم يكن حسناً كالإطلاق.

وأدنى تأمل في الأدلة المذكورة شاهد بذلك، ولا حاجة لإطالة الكلام فيها، بل يتعين صرفه لغيرها مما ياسب محل الكلام، وهو أمور

الأول: عموم وجوب الوفاء بالعقود وصحة التجارة عن ترص ونحوهما.

فقد استدل في جامع المقاصد على صحة بيع العين المرهونة في مالو اختلف الراهن والمرتهن في وقوعه قبل رجوع المرتهن عن الإدان أو بعده، بأن الأصل في البيع الصحة والبروم ووجوب الوفاء بالعقد

وفيه - مع اختصاصه بالعقود ونحوها مما ثبت صحته بإطلاق دلالة - أن العموم المذكور لما كان محصصاً، وكان الشك في صحة العقد لحاصل مسد عن شك في دخوله في عنوان المحصص لم يصح التمسك بالعموم فيه لعدم حجية العام في الشبهة المصدقية عن التحقيق، ولا سيما لو كان مقتضى الأصل دخول موردها في عنوان الحاصل، حيث قد يقال بحجية أصله الصحة في مورد يكون لقد العمل لمحص ما يعتبر فيه مطابقاً بالأصل

ودعوى، أن الخارج عن عمومه ليس إلا ما علم فساده كما يرى! لوصوح أن عنوان الفساد منزع من مخالفة العقد بمسروح فهو في ربه متأخرة عن فرض التحصيل بالإضافة للعقد، فلا يمكن أن يكون هو موضوع التحصيل. فضلاً عن أن يكون الموضوع له هو ما علم فساده، بل ليس موضوع التحصيل إلا العقد بعنوان آخر، كالعارسي والعصوبي ونحوهما ومن الظاهر أن المأخوذ في الأدلة ليس إلا العاوس الواقعة لا المعلومه غاية ما يدعى أن العام حجة في المورد لمشكوك دخوله في الحاصل

وقد عرفت أنه خلاف التحقيق.

الثاني: ما تضمنه موثق حفص من تعليل حواز الشهادة بأنملك اعتماداً على اليد بقوله ^(١) «لو لم يجر هذا لم يقم للمسلمين سوق»^(١)

بدعوى: ظهوره في أن كل ما يلزم من عدم الاعتماد عليه احتلال سوق المسلمين فالاعتماد عليه حق، وهو حجة من الاحتلال الحاصل من ترك العمل بأصالة الصحة أشد مما يحصل من عدم لاعتماد على اليد

وليه - مع اختصاصه بالعقود وبحواها مما له دخل بنظام السوق، دون غيرها من العادات والمعاملات وبحوهما - أنه لا ظهور لذلك في التعيين الذي يدور لحكم مداره وجوداً وعدماً من التعليل بمثل هذه الفوائد النوعية لا يصح لبيان ملاك الحكم، ليتعدى عن مورد، بل لابد من تسميته على بيان الفائدة والحكمة، كما أوصحناه في المسألة الأولى من مسائل المقام الثالث من الكلام في قاعدة اليد.

على أن يوقف حفظ نظام السوق على قاعدة الصحة في غير موارد اليد لا يحلو عن حفاء، إذ لا يظهر أثره إلا في ما توشك في صحة المعاملة مع عدم استيلاء من يملك بسببها على المال، إما لكونه دميماً، أو لصيدعه - كما في الأبق - أو لدعوى المالك الأول بطلان المعاملة، وبس هو من الكثرة بعد يتصح أثره في اختلال السوق.

وأما في موارد اليد فتعني حقيقتها في حفظ نظام السوق عن حجية أصالة الصحة

الثالث: - وهو عمدة الوجوه في لمقام - سيرة العقلاء من ذوي الأديان وغيرهم بمقتضى ارتكارياتهم على ترتيب آثار الصحة على عمل الغير وعدم

(١) الوسائل ج ١٨، باب ٢٥ من أبواب كيفية الحكم وأحكام الدعوى حديث ٢، وقد تقدم الحديث بتمامه في أدلة قاعدة اليد

الفحص عن حاله، المستكشف إمضاءها من الإجماع وسيرة المشرعة.
أما الإجماع فيظهر ممن تتبع فتاواهم في أبواب الفقه، خصوصاً في مسائل التارخ والقضاء، حيث يظهر منهم التسالم على الرجوع لهذا الأصل على أنه أمر ارتكازي، بحو يمتنع عادةً انحطاً منهم في ذلك مع كثرة الابتلاء به في جميع العصور.

لكن استشكل فيه بعض مشايخنا..

قارة: بأنه يتعدر عادة الاطلاع على فتوى العلماء في جميع موارد حريان أصالة الصحة من المعاداة والمعاملات بالمعنى الأعم
وأخرى: بأنه لا يحزر كونه جماعاً تعدياً، ليكشف عن رأي المعصوم، لاحتمال كون مدركه بعض الوحوه المستند بها في المقام، فاللزم النظر فيها، فان تمت كانت هي الدليل دون الإجماع، والالم يقع الإجماع في تماميتها ويندفع الأول بأن عدم الاطلاع على فتاواهم في كل مورد مورد لا ينافي استعادة الكلية منهم من يصرحهم بها في بعض الموارد، بحو يظهر منه عدم الخصوصية لتلك الموارد وإرادة القاعدة الارتكازية التي هي مورد السيرة، بحو يكشف عن إمضاء السيرة على عمومها، لإثبات الأصل المذكور، بحيث يحتاج الخروج عنه إلى دليل.

والثاني: بأن كثرة الابتلاء بالمسألة وظهور التسالم فيها مع مطابقة الحكم للمرتكرات العقلانية كاشف عن حري الشارع على مقتضى المرتكرات المذكورة وعدم إعراضه عنها، تمت لوحوه المذكورة في كلماتهم أو لم تتم، ولا سيما مع إرسالهم الأصل المذكور إرسال المسلمات وعدم اهتمامهم بالاستدلال له إلا عابراً بعض الوحوه التي ليست من نقوة بنحو تناسب التسالم المذكور، فهي من نسخ التعديل بعد الورد.

وأما سيرة المشرعة فيكفي في وصوحها ملاحظة حالهم في أمور

معاشهم ومعادهم، حيث لا يرتأبون في ترتيب آثار الصحة على فعل الغير عند
تعلق عملهم به، ولولا ذلك لاحتل نظامهم واضطربت أمورهم، إذ لا يتسنى
للإنسان أن يحبط بفعل الغير وبما يقع عليه من خصوصيات.

وبهذا يمكن توجيهِ الاستدلال - لشرح في المقام، بأن لا يراد به
الاستدلال بكبرى نفي الحرج، بوضوح أنها - مع اختصاصها بسفي الأحكام
الحرجية، ولا تنهض تشريع الأحكام التي يتدارك بها الحرج - محتصة بالحرج
الشخصي، الذي يتسنى للمكلف تشخيصه، دون السوعي الذي لا صابط له،
والذي يلزم من عدم حجية قاعدة الصحة

بل يراد أن سدّ باب قاعدة الصحة عند المشرعة لما كان مستثراً للحرج،
بل لاحتلال النظام، فعدم لزومه خارجاً كشف عن جريهم عليها ووضوح
حجيتها عندهم، فيكون الاستدلال بسريهم المستكشفة من عدم لزوم الحرج
خارجاً، لا بدليل نفي الحرج

وأما ما ذكره بعض الأعظمين من أن الصحة إلى أصالة الصحة إنما هي
في غير موارد اليد، وليس إهمالها فيها مستثراً للحرج

فكأنه مني على النظر لأصانة الصحة في العقود وسحوها مما يتعلق
بالأموال التي تكون تحت اليد، مع وضوح عدم اختصاصها بذلك، بل تجري في
غيرها من العقود والإيقاعات - كالكاح وإطلاق - والواجبات الكفائية - كأحكام
الأموات - والأفعال التسيبية - كالنظهير من الحدث والنخث والتذكية - وموارد
النيابة والتبرع، وصلاة الإمام بالإضافة للمؤمنين، بل صلاة بعض المأمومين
لبعض ممن يتوقف عليه اتصانه بالإمام، وصلاة الأب وصيامه بالإضافة لوليه
الذي يجب عليه القضاء عنه، وسحو ذلك مما ليس هو مورداً لليد، مع وضوح
لزوم الحرج، بل الهرج والمرج واختلال النظام من إهمال قاعدة الصحة في
جميع ذلك.

وسيرة المنشوعة الرجوع للأصل المذكور تمداً فلا مجال للعمل به في مورد الخلاف وعدم ثبوت سيرة المنشوعة، بل يلزم الافتصار على المتيقن من مورد هـما.

وأما ما ذكره بعض الأعظمين من أنه مع عموم معقد الإجماع لا يضر الخلاف في بعض الموارد الجرتية، بل يكون الإجماع المذكور حجة فيها فهو غير ظاهر، إذ لا يجتمع الإجماع على الكري الكلية مع الخلاف في بعض الموارد، بل هو راجع إلى تناقض كمات بعض المحققين المانع من تحصيل الإجماع منها.

إلا أن يفرض انعقاد الإجماع بمقدار الكافي في استكشاف الحكم، فيكشف عن بطلان الخلاف حتى لو كان في أصل الكري، كما هو الحال في كثير من الموارد التي شد فيها المحال.

المقام الثاني: في تحديد مفهوم بقاعده وموضوعها مفصلاً وهو يتم ببيان أمور..

الأمر الأول: أن موضوع القاعدة هو عمل الغير. في مقاب عمل النفس الذي هو موضوع قاعدة انقراض والتجاوز متقدمه كما يعترفان في توقف تلك القاعدة على مضي محل الشك، بخلاف هذه القاعدة، حيث لا يعتبر فيها حدوث الشك بعد مضي محله، فتجري وإن حدث الشك في أثناء العمل.

بل لا يعتبر مضي محل الشك حتى في ترتيب الأثر، فلو تعيق العمل بفعل الغير في أثناءه جاز ترتيب أثر الصحة عليه حينئذ، كما في الائتمام، حيث يرتب كل من الإمام والمأموم آثار الصحة على صلاة الآخر بل لا يبعد جواز الساء على صحة عمل العاين قبل تحققه، فيجوز استنائه ونحوها، ولا يعنى باحتمال بطلان عمله.

لمناسبتها للسيرة الارتكازية، بل لسيرة المشرعة، حيث يرون أن الاهتمام بالفحص عن معرفة الثابت لشروط العمل احتياط محض لا ملزم به.

ومن هنا افرقت القاعدة ثانياً، وإن لم يبعد رجوعهما لجامع ارتكازي واحد، كما سبق التبيه له عند الاستدلال بسيرة العقلاء على تلك القاعدة، بأن يكون مرجع القاعدتين إلى أن الشك الذي يعتنى به هو الشك الذي يكون من أهله في محله، بحيث يكون مرجع الاعتناء به إلى تحصيل المشكوك بالنحو الطبيعي، لا بنحو يقتضي الرجوع - كما في مورد تلك القاعدة - ولا بنحو يقتضي البناء على بطلان العمل، لعدم كون تحصيل المشكوك من وطيفة الشاك، لكونه شاكاً في عمل غيره، كما في مورد هذه القاعدة، فكما لا يعتنى بالشك في تلك القاعدة لكونه في غير محله، لا يعتنى به في هذه، لكونه ممن ليس من شأنه تحصيل المشكوك.



وإن لم يبعد كون الجهة الارتكازية المفتتحة لإهمال الشك في هذه القاعدة أقوى منها في تلك القاعدة، ومن ثم كانت السيرة دليلاً في المقام ومزيلاً هناك

ثم إنه لا ريب بعد النظر في سيرتي العقلاء والمشرعة في عموم العير في المقام لعير المؤمن، بل لعير المسلم، لعدم ابتناء الحكم فيه على ملاحظة احترام العير، بل على إكمال إحراز خصوصيات العمل لمن يقوم به، نظير البناء على تعود تصرف الإنسان في ما تحت يده، وهو حار في كل من يقوم بعمل يمتاز بخصوصيات يستفي منه المحافظة عليها، ولذا يعم غير البالغ أبعداً إذا كان مميزاً ملتفتاً لنوع عمله.

الأمر الثاني. الصحة قد تطلق في كمياتهم ويراد بها ما يساوق الحسن الفاعلي الراجع إلى حمل الفاعل على قصد الحسن، وعدم نيته الشر والقيح وهو يختص بالمؤمن المكذب الذي يكون مقتضى حرمة حسن الظن

به، كما أنه أحسبني عن المقام على ما أشرب إليه وإلى دليله في أول المقام السابق.
وليس المراد بها في المقام إلا صحة نفس العمل بالمحو الملازم لترتب
الأثر، التي يقابلها الفساد الملازم لعدم ترتبه

والظاهر أن الصحة بالمعنى المذكور مسترعة من مطابقة العمل الحارجي
للماهية الخاصة ذات الآثار الخاصة المقصودة به، فهي راحة لاستجماع العمل
للأجراء والشرائط المعتبرة في الماهية المذكورة، سواء كانت تلك الماهية
مطلوبة بنفسها شرعاً - كما في العبادات وبعض المعاملات، كوفاء الدين - أم لا،
بل كان الإتيان بها لأجل آثارها المترتبة عليها - كالتدكية وكثير من العقود
والإيقاعات - بل وإن كانت مبغوضة شرعاً كطلاق وانطهار

والصحة بهذا المعنى وإن كانت ملازمة في الحمله لترتب الأثر العقلي -
كالإجراء في العبادات - أو الشرعي - كالملكية في البيع، وحوار الاستمتاع في
النكاح، وحرمة في الطلاق والظهار - إلا أنها ليست عبارة عنه، بحيث تكون
مستزعة منه، ويكون التعبد بها تعبدًا إيجابيًا.

لوضوح أن معنى التعبد بالصحة هي بقاعدة أنها مقتضى الأصل في فعل
الفاعل، وهو إما يكون بلحاظ أن يقصد به الشيء يقتضي تحقيقه، تحقيق
تمام ما يعتبر فيه، مع أن الفاعل قد يجهل الأثر المترتب على الفعل، ليكون
قاصداً له عند فعله ويحقق تمام ما يعتبر في تحقيقه، بل لا يقصد إلا الماهية،
وقصدها لا يقتضي إلا تحقيق ما يعتبر فيها، وترتب الأثر لازم لذلك.

وأما ما ذكره بعض المحققين ^{من أن} الصحة بهذا المعنى من الأمور
الواقعية غير القابلة للتعبد، وليس القابل له إلا الأثر الشرعي، وهو في المعاملات
ظاهر، وأما العبادات فحيث كانت آثارها وقعية غير جعلية فلا بد من إرجاع
التعبد بالصحة فيها إلى التعبد بعدم وجوب لاعادة

فهو مبني على أن مفاد التعبد بالشيء هو الحكم به ظاهراً في قبال الحكم

به واقعاً، حيث لابد حينئذ من كون شيء جمعياً قابلاً لأن يحكم به.

وقد ذكرنا في محله أنه ليس كذلك، بل ليس مفاده إلا التعبد بوجوده
سحب يقتضي الناء عليه، فهو متفرع عني وجوده الواقعي تفرع مقام الاثبات
على مقام الثبوت، وهو ممكن في الأمور الحقيقية والجمعية.

عنى أن التكيف بين العبادات والمعاملات هي مدد التعبد في المقام بعيد
حداً.

ولا سيما بعد ابتناء التعبد عني إحصاء السيرة العقلانية الارتكارية التي لا
إشكال في عدم التكيف فيها بين نموردين بل لا إشكال في أن عدم وحبوب
الاعادة في العبادات إنما هو بملاك لأجراء الذي هو من آثار الصحة فيها عقلاً،
لا حكم شرعي تأسيسي راجع إلى إسقاط التكيف طاهراً، نظير سقوطه بالحرر
واقعاً، ليكون حكماً شرعياً.

فالظاهر أن التعبد في جميع موارد القاعدة إنما هو بالصحة بمعنى تمامية
الإجراء والشرائط، ويترتب عليه العمل عقلاً بلا واسطة، كما في موارد الإجراء،
نظير سائر موارد التعبد بالامثال، أو بواسطة آثارها الشرعية، كالملكية في
المعاملات، التي يترتب عليها التكيف أو عدمه شرعاً، فتكون موضوعاً للعمل
عقلاً.

ثم إن ما ذكره من أن آثار العبادات وفعلة مبني عني إرادة الملاكات
الواقعية أو العوائد النوعية المترتبة عليها، كالهبي عن المحشاء، حيث لا تكون
قابلة للمعمل الشرعي، كالحكم بالإجر، لأنه عقلي محض.

وهو إنما يتم في حق الفاعل نفسه، بناءً على ما قرره من شمول القاعدة
لعمل النفس بعد الفراغ، أما في حق غيره فقد يكون الأثر شرعياً محضاً قابلاً
للمعمل، كحوال الانتماء به وعدم قصده لولي عنه ونحوهما.

هذا، وما تقدم يظهر أنه لا حاجة لما تكلمه شيخنا الأعظم - في

تقريب توجيه الصحة بمعنى ترتب الأثر بنحو ينطبق على الإيجاب من أن يحرز بها القبول مع وصوح عدم ترتب الأثر على الإيجاب إلا بالقبول - من دعوى: أن ترتب الأثر على الإيجاب لما كان معلقاً على القبول كانت صحته عبارة عن كونه بحيث يترتب عليه الأثر لو تعقبه القبول، لأن ذلك هو الأثر المقصود منه، لا ترتب الأثر الفعلي عليه استوقف على تمامية العقد، ليحرر بأصالة الصحة تعقبه بالقبول.

ولا يخفى ما فيه من التكلف، لأن العقد لما كان مركباً من الإيجاب والقبول، فآثره الفعلي هو أثر كل منهما بشرط انضمامه للآخر، لأن أثر الجزء هو أثر الكل، فآثر الإيجاب المقصود منه ليس هو الإعداد لأثر العقد الفعلي، المستغنى عن القبول بل هو نفس أثر العقد استوقف على القبول، فعدم ترتب أثر العقد لعدم القبول راجع لعدم ترتب أثر الإيجاب. وإلا لجرى ذلك مع الشرط، كالعلم بالعوضين، فيدعى أن أثر العقد المطلوب منه ليس هو الملكية الفعلية، بل الملكية على تقدير العلم بالعوضين، فلا يحل بصحته عدم فعالية الملكية لعدم العلم بهما.

أما على ما ذكرنا فالصحة المتعبد بها في الإيجاب الخاص هي مطابقتها للإيجاب المعتبر في المقصود للموجب، بأن يكون واجداً للأجزاء والشروط المعتبرة فيه لا في العقد، ومن الظاهر أن القول ليس دحيلاً فيه، بل في تحقق العقد الذي يستند له الأثر، والشك في وجوده لا في صحته.

ثم إنه لا ينبغي التأمل في أن المراد بالصحة في المقام هي الصحة الواقعية، لأنها موضوع الأثر ومحط العرص، لا الصحة بغير الفاعل، لعدم الأثر لها، ليصح التعبد بها.

ومن ثم كان مرجع النزاع في الحمل على الصحة الواقعية أو الصحة بنظر الفاعل إلى النزاع في عموم القاعدة لما إذا أحصأ الفاعل في ما يعتر في الصحة

الواقعية، وهو من شؤون المقام الثالث الذي يكون البحث فيه في سعة كبرى القاعدة، ولا يناسب محل الكلام في هذا المقام المتضمن للبحث في تحديد مفهوم القاعدة وموضوعها.

وما يظهر من بعض المحققين من الجمود على ظاهر تحرير النزاع المذكور، بعيد جداً.

الأمر الثالث. أن العمل الذي يتصف بالصحة والفساد عرفاً هو الماهيات الاعتبارية، الشرعية أو العرفية، وهي الأمور التي لها وحدة اعتبارية بما لها من أجراء وشرائط مأخوذة بحق الارتباطية، ما يلحاط الأمر بها - كالصلاة - أو يلحاط سببها اعتباراً لبعض الآثار - كالعقود والإيقاعات والتطهير من الحدث والخبث ونحوها - فتتزع صحتها من تمامية أجزائها وشرائطها، وفسادها من عدمها.

أما الأمور البسيطة، كالمسببات التوكيدية الشرعية - كالطهارة - أو العرفية - كالملكية - أو الحقيقية - كالموت - فإنها لا تتصف بالصحة والفساد، بل بالوجود والعدم.

وكذا الأمور المتكثرة التي لم تدحط فيها الوحدة الاعتبارية لعدم أحد الارتباطية فيها، سواء اشتركت في سبب واحد حقيقي لا دخل للاعتبار فيه - كأجزاء علة الحرارة والعليان ونحوهما - أم استقل كل منها بأثره الحقيقي أو الاعتباري، كصلوات اليوم الواحد، وصوم لشهر، فإنها عرفاً لا تتصف بالصحة والفساد أيضاً، بل بالنقص والتمام.

نعم، لا يبعد عموم القاعدة بها من غير عها بقاعدة الصحة، لعدم كون القاعدة لفظية عنوانية، ليقصر على مفاد العناوين المأخوذة فيها، بل هي لسية ارتكازية، والجهة الارتكازية تقتضي التعميم للأمور المذكورة.

فإذا أحرز من شخص أنه قام بعمل بعنوان كونه قتلاً وكانت وظيفته القيام

به لم يلتفت لاحتمال خطئه فيه، لقصد هما بتحقيق به القتل. كما أنه إذا أحرز من المكلف أنه قضى جملة من الصلوات بعون كونها تمام الغزوات التي عليه أو على غيره ممن ينوب عنه، لم يلتفت لاحتمال نقص ما أتى به عما قصده.

لكن يختص ذلك بما إذا شك في مقدار المأني به، لا في مقدار الغائت، فلو علم بأنه أتى بحمسة صلوات، واحتمس زيادة الغائت على ذلك، لم تهص القاعدة بما لها من جهة ارتكازية بإهمال الاحتمال المذكور، بل لا بد فيه من الرجوع لأصل آخر مؤمن أو مسفر.

الأمر الرابع: المقصود إثبات الصحة والتمامية له بالقاعدة لما كان هو العمل الخارجي ملحوظاً لمطابقته للماهية تكلية المقصودة، ففرص الصحة والتمامية والفساد والنقص فيه لا يكون إلا ملحوظ قصد الماهية منه، فلو لم تقصد منه لا يكون عدم مطابقته لها منشأ لانقراض الفساد والنقص له عرفاً، ليكون مقتضى القاعدة صحته وبمايته مع الشك، نقص الماء على العصور للتبريد لو فرض عدم تحقق الغسل المعتبر في التطهير به لا يكون تطهيراً فاسداً، ليكون مقتضى القاعدة صحته عند الشك في تحقق الغسل المذكور به، كما لا تكون صلاة الصبح صلاة ظهر فاسدة، لعدم قصدتها بها.

ولو غص النظر عن ذلك فلا ينبغي لتأمل بملاحظة المرتكزات التي تبني عليها القاعدة في أن جريانها مشروط بما إذا أتى بالعمل بقصد العنوان الخاص الذي يحتمل مطابقته لها وعدمها، ولا يكفي احتمال انطاق العنوان عليه من دون أن يكون مقصوداً منه، لرجوع المرتكزات المذكورة إلى أن إحراز خصوصيات العمل من شؤون القائم به، وهو إنما يتم مع قصده له، أما مع عدمه فلا وجه لاهتمامه به وإيكاله إليه.

وبالجملة لا ينبغي التأمل في أن قصد الفاعل للعنوان معتبر في موضوع القاعدة، إما لأن صدق الصحة والفساد وتمامية والنقص إنما هو ملحوظ

حصول العاهة المقصودة، أو لاحتصاص التعبد بالصحة ارتكازاً بصورة القصد.

من دون فرق في ذلك بين ما يعتبر فيه القصد ثبوتاً، كالوضوء والصلاة، وما لا يعتبر فيه ذلك، كالنظير من حيث، فلا بد من إحرازه بالقطع، أو بالطرق العرفية المعمول عليها عند المتشريعة، كظهور حال الفاعل ومن ذلك بظهر أنها لا تحري لو كان مشاكاً في الصحة هو الشك في الية، بمعنى القصد للعنوان المعترف في كثير من الأمور العبادية وغيرها كالذكاة.

نعم، تجري لو كان مشكاً في الية بمعنى التقرب المعتبر في العبادات، لو احتمل الرياء ونحوه مما يصلحها، لأنها كسائر الشروط لا يتوقف عليها صدق العنوان على العمل، نظير ما تقدم في جريان القاعدة المتقدمة عند الشك في الشروط.

كما ظهر بذلك أنه لو تردد نوع العمل المقصود بين الصحيح والفاسد لم تهض القاعدة بإحراز الصحيح، كما لو احتدفت المتعاقدان في إجارة الوقف وبيعه لو فرض عدم المسوغ للبيع، أو تردد الصلاة المأني بها بين فريضة قد صلاها المكلف وأحرى لم يصلها، فإنه لا تهض القاعدة بإحراز الإحارة في الأول، والصلاة التي لم يصلها في الثاني، لأنها إنما تحرز صحة الفعل ذي العنوان الخاص في فرض قصده منه، ولا تحرز قصده له.

نعم، لو كان الأثر لصحة العمل من دون خصوصية النوع نهضت القاعدة بإثبات صحته وإن لم يحزر بها النوع، فيجوز الائتمام بالمصلي في المثال الثاني، لعدم أحد خصوصية العصر فيه، والمفروض إحراز القصد للفريضة في الجملة، ومجرد التلازم في المرض ونحوه بين الصحة والنوع الخاص لا يقتضي إحرازه، بناءً على ما هو الظاهر من عدم حجية القاعدة في لازم مؤداها.

وكذا الحال لو أحرز نوع العمل وكان شك في بعض أركانه المقومة له،
والتي لا بد من قصدتها بقصدته، كالثمن والمثمن، والزوج والروجة وغيرها، وإن
توقفت الصحة على بعض خصوصياتها، فإذا اختلف المتعاقدان في أن الثمن
هو الحر أو العبد، فأصالة الصحة لا تنهض بإحراز أنه العبد، ينحو بترتب عليه
جوار المطالبة به، لعدم إحراز القصد إلى نسيج به، ليكون مقتضى صحته ترتب
أثره المذكور، وإنما يحزر القصد إلى البيع في الجملة، وأصالة الصحة فيه لا
نعين حاله إلا بقاء على الأصل المثبت

نعم، بناءً على عموم القاعدة لما بد شك في شروط العوصيين يحزر بها
في المقام صحته من حيثية الثمن فيرتب آثار اشتغاله لبائع، كاعتناقه عليه لو
كان أماء، وأما الثمن فلا طريق لتعيينه، بل يحري به ما يذكر في ما لو تردد بين
أمرين كل منهما يصح جمعه ثماً، كالعبد ونحوه

الأمر الخامس **مقدم أن العمل** الذي ينصف بالصحة والفساد -
هو الماهيات الاعتزلية بلحاظ الارتباطية فيها بين أحرانها وشرائطها
ولا يحتمل أن الارتباطية ثماً كانت ناشئة من تقييد بعض الأمور ببعض
فهي تحري في جميع الموضوعات المقيدة إما بلحاظ دحولها في حر الطلب،
كالعبادات، وإما بلحاظ موضوعيتها للأثر، كالعقود والإيقاعات وسائر الأساب
الشرعية ذات الأثر الخاصة، كالنكاح والحبث والتذكية، وأسباب
القصاص والصمان، الرضاع المحرم وغيرها.

وفي كل منهما..

قارة: يكون العمل الحارحى مطابقاً لموضوع الأثر، لتسامية أجزائه
وشروطه فيه

وأخرى: يكون مخالفاً له، لأن السمة والسمات لا يكونان في الجميع
مشأ لانتزاع الصحة والفساد عرفاً، بل يختص ذلك بالثمن الأواء، وهو ما يقع

في محيز الطلب - وبعض أفراد القسم الثاني، وهو خصوص ما شرع بلحاظ الأثر الخاص له، لتعلق عرض الشارع أو العرف بتحقيق أثره، حتى يكون الأثر عنواناً له ووجهاً من وجوهه. سواءً ابتنى على جعل الأثر المذكور، لتضمنه الانشاء، بحيث يكون ترتب أثره مقتضى نفوده ومضيه، كالعقود والإبقاعات، أم لا، بل كان ترتب أثره عليه تعبدياً، كالطهیر من الحدث والحث والتذكية ونحوها، مما يكون العرض منه ترتب الأثر المعهود له.

دون بقية الموضوعات ذات الآثار المختلفة مما لم يشرع لأجل تحصيل أثره، لعدم تعلق العرض به، كالقتل لموجب للقصاص والاتلاف الموجب للضمان والرضاع المحرم ونحوها.

وكان الوجه في ذلك أن تشريع الموضوع لأجل الأثر الخاص مستلزم لكونه العرض النوعي منه، بحيث يكون لازماً بدونه عرفاً، فينتزع بلحاظه وصف الصحة والفساد له، أما الأثر الذي لم يشرع موضوعه لأجله فلا يستلزم تحلله لغوية موضوعه عرفاً لكونه مشأ لا شرعاً وصف الصحة والفساد.

ومعرد تقييد الحكم بترتبه عليه تمامية الأجزاء والشروط لا يكفي في ذلك، بل هو كتقييد الحكم بترتبه بعض الأثر على بعض الحوادث الخارجية التي لا تستند للمكلف ببعض القيود، كتقييد ترتب الميراث على الموت بعدم كهر الوارث، وتقييد وجوب صلاة لأيات على الظلمة بترتب الخوف النوعي. فكما لا يوصف الموت الذي يترتب عليه الميراث بالصحة لا يوصف الرضاع الذي يترتب عليه التحريم بها، وكما لا يوصف الموت الذي لا يترتب عليه الميراث بالفساد لا يوصف الرضاع بذي لا يترتب عليه التحريم به.

ومن هذا القسم العهد واليمين والإيلاء، فإنها لم تشرع لأثارها المعهودة، لعدم تعلق الغرض بترتيبها، وإنما حكم بها تبعاً لتعاضد موضوعاتها، بخلاف الطلاق، لتضمنه الجعل والانشاء، وكذا انذار ساء على تضمنه تمليك الله سبحانه

وتعالى للمندور، حيث يكون عدم وجوب الوفاء به مساوفاً لعدم ترتب ما جعل به، لا محض الالتزام به، كي يكون وجوب الوفاء به حكماً مائياً لمؤداه المجعول به ثباتاً له في حالة دون أخرى، كما في العهد.

وأما الظهار فهو مبني على الجعل وإنشاء بالطر لحقيقته العرفية، فيقبل الإمضاء وعدمه المساوقين للصحة والفساد، إلا أن ظاهر الأدلة الشرعية بطلانه وعدم ترتب ما جعل به مطلقاً، وإن ترتب التحريم عليه من باب العقوبة والإلزام، لا من باب التعيد، فيكون كسائر الأحكام المترتبة على موضوعاتها غير منشأ للصحة والفساد.

وكيف كان، فالمعيار في صحة وإنشاء هو الارتباطية بلحاظ الدخول في حيز الطلب، أو في ترتب الأثر الذي شرع لأجله العمل، بحيث كان هو الغرض من تشريعه، دون الارتباطية في بقية موضوعات الآثار التي لم تشرع لأجلها ولم تكن غرضاً منها.

نعم، عدم اتصاف الموضوعات المذكورة بالصحة والفساد بلحاظ تمامية الأجزاء والشرائط الدخيلة في ترتب الأثر وعدم تماميتها لا ينافي جريان القاعدة فيها لإحراز تماميتها لو فرض قصد الفاعل لتمام منها، لكون عرضه من العمل هو ترتب الأثر المذكور، كما لو أحرز قصده للرضاع المحرم، أو لليمين الذي يجب الوفاء به، ثم شك في تمامية شروط الموضوع المقصود، لما تقدم في الأمر الثالث من أن القاعدة ليست لعطية، ليقصر على مفاد العاوين المأخوذة فيها عرفاً، بل هي ارتكازية لنية مسببة على أن إحراز خصوصيات العمل من شؤون القائم به، ولا يحتص ذلك بما إذا كان العمل موضوعاً للصحة والفساد عرفاً.

ومنه يظهر أنه لا يكفي في جريان القاعدة في مثل اليمين العلم بتحقيق صيغته المقصود بها معاً، لعدم ملازمته لقصد موضوع الأثر، بل لابد من إحراز القصد لخصوص ما يجب القيام بمقتضيه، بحلاف مثل البيع والطلاق، فإن العلم

نتحقق صبيها المقصود بها الإشاء مساوق للعلم بالقصد لموضوع الأثر.
فتجري فيها القاعدة.

ثم إن ما تقدم في تحديد موضوع الصحة والفساد وتحديد مجرى القاعدة كما يجري هنا يجري في القاعدة المتقدمة، لعدم الفرق بينهما إلا في أن الموضوع هنا فعل العير ولو قبل مضي محل الشك، وهناك فعل السمس بعد مضي محله، كما تقدم في الأمر الأول.

الأمر السادس: الظاهر أن مفاد قاعدة بانظر للجهات الارتكازية المبتنية عليها هو التعمد بصحة الموحود وتأمينه، فتتبع بسبها صغريات الكريات الشرعية التكليمية والوضعية، لا مجرد عدم لانتفات للشك في مقام العمل والعمل بما يطابق احتمال الصحة من دون بناء عليها وتعبد بها، فليست هي قاعدة عملة محصة، بل تعبدية. بل ربما يدعى أنها من الأمارات، بلحاظ علة الصحة في فعل الفاعل وظهور حاله في تعمد الصحيح والاهتمام به.

لكن لم يتضح ابتناء القاعدة على الغلبة والظهور المذكورين - لو نعم في أنفسهما - بل لعلها متنية على محض التعمد لأجل التسهيل وحفظ النظام، كما تقدم في القاعدة السابقة، بل هو المنعبن بناء على عمومها لما إذا أخطأ الفاعل في تشخيص الصحيح، عسى ما يأتي للكلام فيه.

بل بشكل كونها أصلاً إحرارياً لعدم ظهور المحرز للصحة إلا الغلبة والظهور المذكورين، اللذين عرفت الإشكال في ابتنائها عليهما، فالمتيقن كونها قاعدة تعبدية.

وبهذا افتقرت عن القاعدة المتقدمة، بما تقدم من ظهور بعض نصوصها في كونها قاعدة إحرارية. فراجع.

بقي في المقام أمران..

الأول: لا ريب في تقدم القاعدة على الاستصحاب، وإلا لزم إلغاؤها وإهمال دليلها رأساً، لأنها أخص منه مورداً، على ما تقدم نظيره في القاعدة السابقة.

وأما الكلام في تقديمها على بعض الاستصحابات الموضوعية الجارية في المتعاقدين والحوصين، كاستصحاب عدم البلوغ أو عدم إذن المالك أو عدم المسوع لبيع الوقف من حراب ونحوه.

فهو راجع إلى الكلام في عموم القاعدة للشك من الجهات التي تجري فيها الاستصحابات المذكورة، لا في تقديم تلك الاستصحابات عليها في فرض حقيقتها ذاتاً، ولذا لو فرض عدم جريان الاستصحاب من بعض تلك الجهات، لعدم تمامية موضوعه أو لمانع خارجي لوقع الكلام في جريان القاعدة من تلك الجهات أيضاً.

ومن ثم كان التعرض لذلك موكولاً لمقام الثالث، الذي يكون البحث فيه عن سعة كبرى القاعدة.

الثاني: الظاهر عدم حجية القاعدة في لزم مؤداها وإن كانت أماره، لما تكرر ما من عدم بهوص التعدد بالمؤدى بإثبات لزمه حتى في الامارات، إلا بدليل، ومعه يتعين البناء عليه حتى في الأصول، ولا دليل في المقام، لقصور السيرة التي هي عمدة دليل القاعدة عنه.

وقد تقدم في القاعدة السابقة ما له مع في المقام.

المقام الثالث: في سعة كبرى القاعدة

لما كانت القاعدة لبية لا عموم تعطى لها، ليكون ضابطاً في عمومها، لزم الاختصار على المتيقن من دليلها.

فيتعين النظر في ما وقع الكلام فيه من جهات التعميم جهة جهة

بعقد مسائل.

المسألة الأولى. أشرنا آنفاً لسرع في أن القاعدة هل تقتضي الحمل على الصحة الواقعية أو الصحة بطر الفاعل، وذكرنا أنه لا معنى للحمل على الصحة بنظر الفاعل، لعدم ترتب الأثر عليها، بل على الصحة الواقعية، فلا بد من رجوع النزاع المذكور إلى النزاع في عموم العمل على الصحة الواقعية لما إذا أخطأ الفاعل في تشخيص الصحيح.

وتوصيح محل الكلام في ذلك أن الشك في صحة عمل الغير يكون .
قارة مع الشك في تشخيصه بحسب اجتهاده أو تقليده للصحيح من
الفاسد، بل يحتمل عقلته عن ذلك وعمه من دون بصيرة فيه، بل اكتفاء باحتمال
إصابته للواقع، أو جرياً على ميزان غير شرعي، كقانون دولة أو تعارف عشائري.
وأخرى. مع العلم بحججه له وعدم تشخيصه له

وثالثة: مع العلم بتشخيصه له، واعتقاده سحوا خاص فيه

أما الأولى فالظاهر البناء على الصحة فيها بالطر لحال السيرة، لما هو
المعلوم من عدم تيسر معرفة حال الفعل من هذه الجهة في كثير من الموارد،
فدوسي على إهمال قاعدة الصحة فيها بزم الهرج والمرج واحتلال النظام بالسحو
المتقدم في الاستدلال على أصل القاعدة.

اللهم إلا أن يقال: ظاهر حال من يتصدى لعمل تشخيصه لما يعتبر فيه.
فالبناء على الصحة في عمله في فرض شك في تشخيصه للصحيح مبني على
هذا الظهور، لا على التعمد بها مع الشك المذكور ابتداءً، غاية أنه لا يعلم كيفيته
تشخيصه وأنه معدور فيه أو لا، كما لا يعلم بكونه مصيماً في تشخيصه أو مخطئاً
فيه، فيدخل في الصورة الثالثة.

وكذا الحال في الصورة الثانية لو أريد منها العلم بعدم استيادته لطريق يعذر

فيه

وان أريد بها العلم بتعمده للعمل من دور بصيرة وجهلاً بالصحيح الشرعي، إما اتكالا على المصادفات في إصابته أو لتعمد ميران آخر غير الميزان الشرعي، خروجاً عن مقتضى وطبيعته من إحرار الخصوصيات المعشرة في صحة عمله فلا يتضح من سيرة العقلاء والمنشوعة البناء على صحة العمل لو احتمل مصادفته للصحيح شرعاً، بل الظاهر مهم التوقف فيه، ولا أقل من الشك في بنائهم على الصحة الملزم بالتوقف عن جريان القاعدة، والرجوع لمقتضى الأصول الأخرى القاصية بالصحة أو البطلان.

وأما الصورة الثالثة فهي على أنحاء

الأول: أن يعلم بإصابته في تشخيصه

الثاني: أن يشك في ذلك

الثالث: أن يقطع بحطه فيه

والأول منبثق من مورد القاعدة وإنما الثاني فالظاهر عموم القاعدة له بالنظر للسيرة المشار إليها، لعلبة عدم تيسر المعرفة بحال الفاعل وكيفية تشخيصه، نظير ما ذكرناه آنفاً.

نعم، أشار شيخنا الأعظم رحمته إلى دعوى: أن مقتضى القاعدة البناء على صحة تشخيصه وعدم حطه في اعتقده، فيكون نظير الوجه الأول الذي قرص فيه العلم بإصابة تشخيصه، ويكون البناء على صحة عمله منزهاً على ذلك، لا لجريان قاعدة الصحة في العمل مع الجهل بحال تشخيص حال الفاعل رأساً. لكن أصالة الصحة في الاعتقاد وعدم الخطأ فيه قد تتم في الأمور الحسية أو القربية من الحس، دون الأمور الحدسية، لعدم وصوح جريان أصالة عدم الخطأ في الحدسيات، سواء شك في مطابقة مقتضى الحدس المعلوم للواقع المجهول - كما في الاجتهاد في الحكم الشرعي - أم في مطابقة مقتضى الحدس المجهول للواقع المعلوم، كما في المقام، لو فرض تشخيص المكلف المبثلي

يعمل الغير لما يعتبر في صحة العمل. ثم في مطابقة مقتضى الحدس المجهول للواقع المجهول، كما في المقدم لو فرض جهل المكلف المبتلى بعمل الغير بما يعترف فيه.

ولا سيما مع العلم باختلاف طريق صاحب الحدس مع طريق المكلف في الوصول للواقع، كما هو الحال في كثير من فروع المقام، إذ كثيراً ما يبتلى المكلف بعمل شخص يحسم بعدم اعتماده على ما يعتمد هو عليه من طريق الاجتهاد أو التقليد، وإن احتمل اتفاق لطريقين في النتيجة.

غاية الأمر أنه دل الدليل على رجوع اجاهل للعالم في الحدسيات في الجملة.

لكه لا يبتى على أصالة عدم لخطأ في الحدس، بل على حجية حدس العالم في حق الجاهل، وهو أجبت عن محل الكلام.

ومن هنا كان الظاهر عدم ابتناء جريان قاعدة الصحة في عمل الغير في هذا الفرض على أصالة الصحة في اعتقاده.

وأما العرض الثالث فقد وقع الكلام فيه بين الأصحاب (رضوان الله عليهم) وا وقد جرم غير واحد بعدم جريان قاعدة فيه، كما قد يظهر ذلك من كل استدلال على القاعدة بالعلبة وظهور حال لمسلم، لاختصاصهما بصورة عمل الفاعل بالصحيح وعدم خطئه فيه.

وقد يستدل عليه: - مصافاً إلى ذلك - بعدم وصوح ثبوت السيرة - التي هي عمدة الدليل على القاعدة - في الفرض المذكور.

لكن تقدم الإشكال في ابتناء القاعدة وظهور حال المسلم، فلا يهم قصورهما عن العرض.

وأما السيرة فالظاهر ثبوتها في لمقام، كيف وإلا لزم عدم جريان القاعدة في حق المخالفين، لكثرة مخالفاتهم في لفروع، وهو مقطوع الطلان، لكثرة

الابتلاء بأعمالهم في عصور المعصومين عليه السلام فلو لم تجر القاعدة فيها لظهر ذلك وكثر السؤال عنه والتنبيه عليه، بل لاحتل نظام أمر المؤمنين ووقعوا في أعظم الحرج، وحيث لم يقع شيء من ذلك كشف عن عموم سيرتهم، كما هو الحال في السيرة العملية، بين المؤسسين أنفسهم حيث لا إشكال في جريهم على القاعدة من دون توقف أو فحص. مع وضوح اختلاف أفراد الطائفة الحققة في الاجتهاد والتقليد اختلافًا فاحشاً

بل لو لا ذلك لم تجر القاعدة في لعرض الثاني بعد ما عرفت من عدم جريان أصالة الصحة في الاعتقاد معه، لا شراكه مع هذا العرض في عدم المحرر لصحة العمل، بل هي تنفي فيهما على الصدفة، وقد عرفت وضوح جريانها في العرض المذكور

نعم، مع العلم بمخالفة اعتماد الفاعل للواقع نحو يلزم من حره على اعتقاده قوته، لعدم الجامع بينهما في مقام العمل، كما لو وجب العقد بالعربية، وكان موقع العقد فارسياً يعتقد وجوب إيقاع العقد بلغة الموقع، أشكل جريان أصالة الصحة في عمله لو احتمل صحته، لمخالفته في عمله لا اعتقاده عمداً أو غفلة

لأن بدرة المرض المذكور مانع من إحراز السيرة فيه، كما أن ظهور حاله في متابعة اعتقاده مانع من إحراز عموم الارتكاز الذي تستني السيرة عليه، فيتعين التوقف فيه.

وإن لم يبعد الاقتصار على ما إذا كان ظاهر حال الفاعل جريه على معتقده واقتضاه عليه، دون ما إذا احتمل احتمالاً معتدلاً به خروجاً عنه، أو جمعه بين مقتضاه ومقتضى الواقع احتياطاً.

ثم إنه لا يفرق في جميع فروص لمسألة بين العلم بمعذورية الفاعل في اعتقاده، والعلم بتقصيره فيه والشك في ذلك، لعدم دخل المعذورية في الاعتقاد

في الجهات الارتكازية التي تبنى عليها القاعدة، لا يثبتها على التعبد بالواقع لاحتمال إصاحته، ولا دخل في ذلك لمعدورية التي هي المعيار في الحسن الفاعلي.

بقي في المقام شيء وهو أنه لو علم من حال الداعل عدم اهتمامه بمطابقة الجعل الشرعي، بل بمطابقة شريعته لو لم يكن مسلماً، أو القانون، أو المصطلح العرفي، أو نحوها، واحتمل مطابقة عمه لمقتضى الجعل الشرعي، فهل يجري القاعدة لإحراز صحة ما أتى به شرعاً ولا؟ لا يبعد حريانها بالنظر لجهات الارتكازية التي تبنى عليها القاعدة من حفظ النظام ونحوه، ولا سيما بملاحظة ما تقدم من حريانها في ما لو عدم حفظه في تشخيص الصحيح، لعدم الفرق بينهما في الجهات الارتكازية بل الصهر قيام السيرة في المقام، بملاحظ كثرة الالتئام بمعاملات غير المسمم، فلا حظ.

المسألة الثانية. الظاهر لجريان القاعدة مع احتمال المحاكمة العمدية، ولا نحتص باحتمال المحاكمة الخطئية، نعموم الجهة الارتكازية الكاشفة عن عموم السيرة

ويشهد به بعض العرور المحررة في كلماتهم التي يحرص فيها الشك في الشروط المفسدة ونحوها مما من شأنه أن يقع عمداً، وحرص كلماتهم على خصوص فرض الجهل بالإفساد بعيد عن مساقها جداً، بل يظهر من بعض كلماتهم أن جريان القاعدة مع العمم بالإفساد فيها أولى منه مع الجهل به وتحيل عدمه، ولذا ذهب بعضهم إلى عدم حريانها مع خطأ الفاعل في تشخيص الحكم الشرعي، كما سبق.

المسألة الثالثة: الشك في صحة العمل وفساده.

قاعدة: يكون مسبباً عن الشك في ما يعتر فيه مع إحراز قابلية الموضوع والفاعل، كما لو شك في صحة الصلاة للشك في الاستقبال أو في صحة البيع

للك في وقوع العقد بالعربي.

وأخرى: يكون مسبباً عن الشك في قابلية الموضوع، كما لو شك في صحة البيع للشك في كون المبيع خمرأً أو ميتة.

وثالثة: يكون مسبباً عن الشك في أهلية الفاعل للقيام به، كما لو شك في صحة صلاة الميت لاحتمال عدم إيمان المصلي أو عدم إذن الولي له، أو شك في صحة البيع لاحتمال الحجر على البائع.

أما الأول فهو المتيقن عندهم من جريان قاعدة الصحة.

وبها ترفع اليد عن الأصول الموضوعية المفتضية للسلطان، الحارية في الأسباب، كاستصحاب الحدث، وأصله عدم وقوع العقد بالعربي، أو في المسببات، كاستصحاب عدم الانتقال أو عدم ترتب الأثر، التي هي مرجع أصالة العساة.

وأما الثاني فقد أكر غير واحد جريان قاعدة الصحة فيه، لدعوى خروجه عن السيرة التي هي عمدة الدليل في المقدم.

لكن لم يتصح تحديد شرط قابلية الموضوع، فقد مثلوا له بما لو احتمل كون المبيع خمرأً أو ميتة أو وقعاً.

ولا يخفى أن المراد به إن كان هو الأمر الذي يمتنع طروءه على الموضوع بعد فقد له، اختص بالميتة، لعدم إمكان طروء التدكية عليها، بخلاف الخمر والوقف، لإمكان انقلاب الخمر خلأً، فيحور بيعه، كما يمكن طروء مسوعات البيع على الوقف.

وإن كان مطلق الشرط المعتبر في الموضوع - كما يظهر من بعض مشايخنا - لزم عدم جريان قاعدة في البيع لو شك في العلم بالعوضين حييه، أو في التساوي بين الربويين.

ولا يمكن منهم البناء على ذلك، بدحوه في مورد السيرة الفعلية أو

الارتكازية، لعدم الخصوصية له ارتكازاً في المنع من جريان القاعدة من بين الشروط

بل تحديد نوع الشرط قد يشني على محضر اصطلاح للفقهاء حسب تبويبهم للمسائل، فمثل العلم بالعروضين يمكن جعله شرطاً في العقد باعتبار لزوم مقارنته له، كالطهارة في الصلاة، كما يمكن جعله شرطاً في التعاقد باعتبار قيامه به، وفي العروضين باعتبار تعينه بهما، ومثل ذلك لا يمكن أن يكون منوطاً للسيرة المحببة على الارتكازيات.

وقد جعل بعض الأعظم ^{رحمته} لمعيار في المص في كون الشرط شرطاً في مالية العروض عرفاً أو شرعاً أو قاسينهما للنقل والانتقال، فيخرج مثل العلم بالعروضين والتساوي في الربوين

لكن لما كان العقد المعروض ^{في} الشك في صحته ومصاده هو البيع لا مطلق النقل، فلا وجه للاكتفاء بإحراز القابلية لأصل النقل والانتقال دون خصوص المص لو كان المعيار على إحراز القابلية، ولو كان ذلك لخصوصية في الشرطين المذكورين ناسب التعرض لوجه خصوصيتهما من بين سائر الشروط من حيثية الجهات الارتكازية الكاشعة عن عدم لسيرة

ومجرد عدم إحراز السيرة المعينة لا يكفي، لأن إحراز السيرة في كل شرط شرط متعذر غالباً، وإنما يستفاد الحكم في عموم الشروط بضميمة عدم ظهور الخصوصية لبعضها ارتكازاً

على أن هذا محتص بالبيع، ولا يصلح لبيان الضابط العام في جميع المعاملات - كما هو بصده - فصلاً عن أن يكون ضابطاً لجميع موارد قاعدة الصحة.

نعم، ذكر في جامع المقاصد في توجيه قبول دعوى الضامن صدور الضمان منه حين الصبا أن قاعدة الصحة إنما تجري بعد استكمال الأركان.

قال: «لأن الأصل براءة الذمة ليستصحب. وكذا الأصل عدم البلوغ. وليس لمدعي أهليته للضمان حين وقوعه - وهو المضمون له - أصل يستند إليه، ولا ظاهر يرجع إليه يكون معارصاً للأصلين السابقين.

لأن قيل: له أصالة الصحة في العقود، وظاهر حال العاقد الآخر أنه لا يتصرف باطلاً.

قلنا: الأصل في العقود الصحة بعد استكمال أركانها، ليتحقق وجود العقد، أما قبله فلا وجود للعقد، فلو اختلما في كون المعقود عليه هو المهر أم العبد، حلف منكر وقوع العقد على العبد وكذا الظاهر انما يثبت مع الاستكمال المذكور، لا مطلقاً.

بل قد يظهر ذلك من العلامة في قواعد، حيث ذكر أنه ليس لمدعي أهليته أصل يستند إليه ولا ظاهر يرجع إليه، بحلاف ما لو ادعي شرط أمر مفسد، لأن ظاهر حال المتعاقدين أنهما لا يتصرفان باطلاً

ولعله راجع إلى أنه لا بد في جريان قاعدة في العمل من إحراز أركانه المقومة له بنوعه، كالأيجاب والقول والقصد، وبشخصه، كالثمن والمثمن الحاصل لو تعلق العرض به، فلا تجري في بيع العبد إلا بعد إحراز وقوع العقد عليه، لأن صحة الخاص فرع ثبوته، وصحة أصل العقد لا تثبت خصوصيته، ليرتب أثرها.

نظير ما تقدم من أن كل ما يكون مقوماً للعمل المقصود، بحيث يتوقف صدق عنوانه على قصده لا تحرر القاعدة قصده، بل لا تجري إلا بعد إحراز قصده.

ولعل جعله البلوغ من الأركان لأجل سقوط قصد الصبي وعبارته عندهم، ولذا حكم في القواعد بعدم صحة ضمانه حتى ياد الولي، فلا يحزر مع احتمال الصبا حين الإيجاب الذي هو من أهم أركان العقد.

وهذا وإن كان متيناً بحسب الكبري، إلا أنه يختص بما يتوقف عليه صدق عنوان العمل المشكوك في صحته وفساده، لكونه مقوماً له، سواء كان راجعاً للفاعل، كالقصد، أم للفعل، كالقبول، أم لموضوع كالزوجية في المطلقة، والمالية في البيع، بناءً على أخذها في مفهوم البيع، دون بقية الشروط، من دون فرق بين ما يكون شرطاً في أصل الانتقال، كالطلاق في مثل الشك في كون المبيع رهناً أو وفقاً، وما يكون شرطاً في خصوص البيع، كالتساوي في الربويين.

بل لا يجري ذلك في ما يكون شرطاً في المالية شرعاً، كعدم الحرمة، لأن سلب المالية شرعاً إنما يقتضي عدم ترتب أحكامها، المستلزم لعدم نفوذ البيع شرعاً، مع صدقه عرفاً، فيكون موضوعاً للصحة والفساد، ويستحق به موضوع القاعدة.

بل يتعين في جميع ذلك حريان القاعدة، لعدم الفرق بين أفراد الشرط المذكورة في المحمة الارتكازية، التي تنمي عليها القاعدة
نعم، القاعدة إنما تقتضي تحقق الشرط من حيثية تصحيح العقد، لا مطلقاً ومن سائر الجهات، بطر ما تقدم في لقاعدة السابقة فلو شك في حرمة أحد العوصين لم تنهض بنفي خمرته بمحاط جميع آثار الحرمة حتى ما لم يكن منها دخيلاً في صحة العقد، كنجاسته وحرمة شربه
وهو أمر آخر خارج عن محل الكلام

ثم إن مرجع توقف حريان القاعدة على إحراز الأركان إلى لروم إحرازها بالنحو الذي يحوز معه عنوان العمل، فهي مثل القبول والقصد لا بد من إحراز وجوده الواقعي، أما في مثل المالية في البيع والرقية في العتق والزوجية في الطلاق، فيكفي إحراز القصد إليه، لا اعتقاد الفاعل تحققه حين العمل، إذ مع عدم إحراز القصد إليه لا يحوز القصد لعمل العمل، الذي تقدم توقف حريان

القاعدة عليه، أما مع إحراز القصد إليه لا اعتقد وجوده، فيتم موضوع القاعدة، ولا مجال لعدم جريانها.

ولذا لا يظن من سيرة المشرعة عدم إجراء الوارث قاعدة الصحة في عتق المورث لكفارة ونحوها لو احتمل بطلانه، لاحتمال وقوعه بعد استئاق العبد بتنكيل أو جذام أو نحوهما.

هذا، ويؤيد ما ذكرنا من جريان القاعدة مع الشك في الشروط إذا أحرز عنوان العمل للقصد إليه بأركانه، بل يشهد به أنه لا ريب طاهراً في جريان قاعدة الفراغ لو تحقق الشك بعد انقراض العمل، لعموم أدلتها المتقدمة، ومن المبعد جداً بالنظر للمرتكزات عدم تكليف العاقل نفسه بالتندارك لأجل تلك القاعدة، وتكليف الغير به، لعدم جريان قاعدة الصحة في حقه، لرجوع القاعدتين لجامع ارتكاري واحد، كما سبق.

ومما تقدم يظهر الحال في شرائط الفاعل، وأن ما كان منها بوجوده الواقعي مقوماً للعمل، لركبته فيه، أو دخله في مذهب الركن فيه، لا تجري القاعدة مع عدم إحراره، كالقصد، والبلوغ بناءً على سلب عبارة الصبي عرفاً.

وما كان منها بوجوده العلمي مقوماً للعمل لا بد من إحراز القصد إليه وإن لم يحرز وجوده واقعاً، كروحية المصنق للمطبقة.

وما لم يكن كذلك لا يعتبر إحراره ولا إحراز لقصد إليه في جريانها، كبلوغ العاقل بناءً على بطلان عقد الصبي شرعاً حتى يادن الولي، وإن لم يكن مسلوب العبارة عرفاً، وإيمان المصلي على الميت، ونحوهما.

والأعلم يتضح الفرق بين إيمان المصلي وطهارته، مع عدم الإشكال ظاهراً في جريانها مع الشك في الطهارة.

وجعل الطهارة من شروط الفعل والإيمان من شروط الفاعل، تحكم. ولو تم كان محض اصطلاح لا معنى لدخله في جريان القاعدة المهيئة على

الارتكازيات، كما سبق نظيره.

نعم، الظاهر قصور لقاعدة عما لو كان الشك في الصحة والفساد مسبباً عن الشك في السلطنة، سواء كان في المعدلات - كالبيع - أم في العبادات، كصلاة الميت التي يعتبر فيها إذن الولي - بناءً على تفرع اعتباره على حق له، لا أنه شرط محض - لقصور السيرة عن ذلك.

وبإثباتهم على الصحة مع الشك في السلطنة مختص بما إذا أحرزت ظاهراً بمثل اليد ونحوها، حيث تقدم في قاعدة اليد مفرد تصرف الإنسان في ما تحت يده طاهراً وقبول قوله فيه، ولا يبي على الصحة بدورها.

بل لو فرض سقوط حجية اليد، كما لو أنكر المالك التوكيل - حيث تقدم أن إنكاره مقدم على دعوى صاحب اليد الفعلية - تعين بمقتضى سيرتهم الارتكازية البناء على عدمه، ولا يظن من أحد التشكيك في ذلك بعد الطر في المرتكزات، وفي كلمات الأصحاب في الفروع المختلفة المناسبة لذلك. ولعله عليه يحمل كلام بعض من صرح بعدم جريان القاعدة مع الشك في البلوغ.

نعم، هو محتص ببلوغ من له لعقد لو احتمل عدم سلطته، لعدم إذن الولي له. أما بلوغ موقع الصبغة فاعتباره مبني على سقوط عبارة الصبي شرعاً وعدم ترتب الأثر عليها حتى ياذن الولي، ولا دخل له بالسلطنة، فهو كسائر الشروط تجري قاعدة الصحة مع الشك فيه لو أحررت السلطنة، ولو لإذن من له السلطنة على العقد، وإن لم تحرر صحة وكالته عنه، لأن الوكالة من العقود التي فرض البناء على عدم صحتها من الصبي. إلا أن يدعى سقوط قصده عرفاً فيكون البلوغ من أركان العقد التي يمتنع جريان قاعدة الصحة مع الشك فيها كما سبق.

هذا، وقد استشهد شيخنا الأعظم رحمته على جريان القاعدة مع شك في

البلوغ بمعموم أدلتها من السيرة ولزوم الاختلال قال: «ولذا لو شك المكلف ان هذا الذي اشتراه هل اشتراه في حال صفه بنى على الصحة». فإن أراد صورة الشك في ذلك مع إحراز السلطنة لأذن من له السلطنة - بناءً على بطلان عقد الصبي مطلقاً - فما ذكره في محله.

وإن أراد صورة الشك في السلطنة، لمعلم بعدم إذن الولي، فلا مجال للبناء عليه بالنظر للسيرة، كما يظهر بقياسه على الشك في الوكالة، لأنهما من باب واحد. ولزوم الاختلال ممنوع، لعدم شيوع انكشاف المذكور، ولا سيما مع كون حوار تصرفه في ما تحت يده والحكم بملكته له مقتضى حجية اليد، ولا يحتاج فيها القاعدة، كما لو احتمل كون ما تحت يده مسروقاً له حين صفه.

وإنما يظهر الأثر في فرض التداعي، حيث تسقط يده عن الحجية، لكونها مسوقة بملكية الغير المنكر للنسب الناقل، فيحتاج لنقاعدة. وبدره ذلك مانعة من استنباط الشك العملية عليه، فضلاً عن لزوم محذور الاختلال. والسيرة الارتكازية مع ما عرفت ممنوعة.

ومثله ما ذكره من إمكان أن يقال: إن الظاهر من حال الآخر المفروض بلوغه عدم تصرفه باطلاً.

إد لو أراد بالظهور المذكور ما يساوق قاعدة الصحة في تصرفه لدعوى ابتناء القاعدة على ظهور حال الفاعل. فمن انطأه أنه إنما يسلط على أحد طرفي العقد ويباشره، وصحته لا تستلزم صحة العقد، نظير ما سبق في الأمر الثاني من المقام الثاني.

وإن أراد به أمراً آخر يكون حجة على المدعي في المقام مكذبة لدعواه. فهو - مع اختصاصه بما إذا كان عالماً بالحكم - غير معلوم الحجية عليه في حق نفسه، بنحو يمنع من سماع دعواه، كما لا ينبغي الإشكال في عدم حجيته في حق الطرف الآخر المحتمل الصبا لو ادعى إيقاع العقد حينه.

بشيء، وهو أن شيخنا الأعظم رحمه الله منع من البناء على الصحة الفعلية - بمعنى ترتب الأثر - في ما لو شك في القبض في الهبة والصرف والسلم، وفي إجازة المالك لعقد العضولي، لدعوى: أن صحة العقد في جميع ذلك ليست بمعنى فعلية ترتب الأثر عليه، بل بمعنى كونه بحيث لو تعقبه القبض أو الإجازة لترتب عليه الأثر، لأن صحة كل شيء بحسبه، فأصالة الصحة لا تحرز أكثر من ذلك.

ويشكل ما ذكره في القبض: بأن العقود المذكورة لما كانت مبنية على إنشاء مضامينها فعدم ترتب مضامينها لفقد بعض الشروط منافي لصحتها، ولا مجال لحمل الصحة فيها على الصحة التأهيلية، وإلا لجرى ذلك في جميع الشروط، كما في سبق في الأمر الثاني من المقام الثاني. ومجرد كون الشرط متأخراً لا أثر له في ذلك

نعم، لو كان القبض شرطاً في بقاء الأثر مع كفاية العقد في حدوثه، أشكل البناء على تحققه بالقاعدة، لأن تحلوه لا يستلزم بطلان العقد ولا ينافي صحته، لأن البقاء ليس أثراً للعقد، بل هو مقتضى طبيعة الأثر، فهو نظير فسخ العقد الصحيح الذي لا نهض القاعدة به فيه.

إلا أن يتمسك له بما تقدم في الأمر الثالث من المقام الثاني من عموم القاعدة للأمور غير الارتباطية إذا أحرر الإتيان بالفعل بعنوان كونه محققاً لمجموعها

لكنه موقوف على إحرار قصد المتعاقدين للعقد بلحاظ بقاء أثره الموقوف على القبض، والبناء منهما على تحقيق القبض والفراغ عن العمل بذلك العنوان، ولا يكفي مجرد إيقاع العقد بلحاظ ترتب أثره من دون نظر لبقائه. فلاحظ.

نعم، ينجم ما ذكره رحمه الله في إجازة عقد الفصولي، من دون فرق بين قصدهما

للعقد فقط وقصدهما له بلحاظ ترتب الأثر عليه شرعاً، المستتبع للسعي في تحقيق الإجازة، لأن مضمون العقد التابع للإجازة لما كان خارجاً عن سلطانهما لم تنهض القاعدة بإحرازه، لما سبق من توقفها على إحراز سلطنة الفاعل، ومنه يظهر الحال في ما ذكره بقوله، «وأولى بعدم الجريان ما لو كان العقد في نفسه لو حلي وطبعه مبيعاً على الفساد، بحيث يكون المصحح طارئاً عليه، كما لو ادعى بايع الوقف وجود المصحح له، وكذا الراهن أو المشتري من الفضولي إجازة المرتهن أو المالك».

فإنه لا مجال لما ذكره في مثل بيع الوقف، لأن الوقفية كسائر الموانع التي يكون وجودها موجباً لفساد العقد وعدم ترتب أثره، فلا وجه لعدم جريان أصالة الصحة في البيع لو فرض إحراز سلطة التابع ولو لكونه صاحب يد، وقد سبق أنه لا مجال لدعوى قصور القاعلة عن شروط العوضين، كما لا مجال لدعوى لزوم إحراز قابلية المحل في جريانها، نظير ما تقدم في قاعدة الفراغ، لأنهما من باب واحد.

وربما يتجه ما ذكره في الرهن وفي الفضولي لما تقدم من عدم إحراز السلطنة، ومثله سائر موارد الشك في الإذن إذا كان راجعاً للشك في السلطنة. أما إذا لم يكن الإذن شرطاً في السلطنة، بل كان شرطاً في نفس الفعل فلا يبعد جريان قاعدة الصحة مع الشك فيه، كما لعله الحال في مثل إذن العمة والحالة والحررة في نكاح بنت الأخ والأخت والأمة، حيث لا يبعد كون شرطيته حكماً أدبياً لا يرجع إلى سطنتهن على نكاح وحجر الزوجين عنه، لقصورهما عنه أو لمراحمته لحقهن وإن كان محتجاً للتأمن.

المسألة الرابعة: إذا علم بفساد لعمل من جهة، فهل تنهض القاعدة بإحراز صحته من سائر الجهات لو شك فيها؟.

ومحل الكلام ما إذا كان الأثر مترتباً على العمل الصحيح من تلك

الجهات، كما قيل بذلك في التحريم المؤبد بين الروحين إذا وقع العقد في العدة، فقد ذهب غير واحد إلى اختصاصه بالعقد الصحيح من غير جهة العدة، دون الفاقد لبعض الشروط الأخرى، بخلاف ما إذا كان الأثر مترتباً على عنوان آخر يحصل مع فساد العمل، كما لو علم بطلان الغسل الارتعاشي لعدم الحدث، واحتمل عدم استيعاب الغسل للأعضاء، المستلزم لعدم طهارتها من الخبث، لوضوح أن الطهارة من الخبث ليست من آثار الغسل الصحيح من غير حيثية وجود الحدث، بل من آثار غسل البشرة، فلا ينبغي التأمل في عدم جريان القاعدة حينئذ لإحراز الأثر المذكور، لأنها لا تحرر موضوعه إلا بناءً على الأصل المشت.

ولا محال لإحرازها في نفس موضوع الأثر، لعرض عدم الإتيان بالعمل بقصد عنوانه، الذي سبق في الأمر الرابع من المقام الثاني توقف جريان القاعدة عليه

إذا عرفت هذا، فحيث كان الدليل على القاعدة محصوراً بالسيرة أشكل البناء على جريانها في محل الكلام، لقلة الانتلاء بذلك فلا يحرز حال السيرة الفعلية عليها.

كما لا يحرز عموم الارتكاز الذي تبني عليه السيرة، لعدم وضوح إتيانه على الانحلال بلحاظ كل جهة جهة، كي لا يحل عدم جريانها بلحاظ بعض الشروط بجريانها بلحاظ الشروط الأخرى، بل من القريب استاؤه على المجموعية بلحاظ ترتب الأثر الفعلي بعمل التام، فمع فرض عدم تماميته من بعض الجهات لا تجري من بقيتها

نعم، لو كان مبني الارتكاز المذكور على العلية أو ظهور حال الفاعل اتجه البناء على جريانها، لاستانها على الانحلال وعمومها لمحل الكلام. لكن تقدم الإشكال في ذلك.

خاتمة

يبحث فيها في أمرين..

الأمر الأول: لما كانت قاعدة الصحة محرره لصحة العمل الواقع من الغير فهي تقتضي ترتب جميع آثار صحة عمله شرعية كانت - كجواز الانتماء به واستحقاقه الأجرة لو كان أجيراً - أم عقبية، كسقوط الأمر الكفائي به، بناءً على التحقيق من رجوعه لأمر الكل بأصل الماهية المحاصلة بصرف الوجود حيث يكون سقوط الأمر عنهم بفعل لواحد عقلياً، لأن الأمر لا يدعو إلا إلى متعلقه، وكذا سقوط الأمر العيني مع اليانة في مورد مشروعيتهما، حيث يكون مقتضى أصالة الصحة عقلاً في فعل النائب سقوط أمر المنوب عنه به.

وأما ما عر المشهور من اعتبار العقلية في النائب فمن القريب أن يحتمل على صورة الشك في الإتيان بالعمل، أو في قصد تعريض ذمة المنوب عنه به، بناءً منهم على عدم الاكتفاء بالوثوق في دليله.

أما مع إحراز الإتيان بالعمل بنية تعريض ذمة المنوب عنه والشك في صحته فالظاهر منهم جواز البدء به ومن غيره على الصحة، عملاً بالقاعدة التي جروا عليها في سائر الموارد، وترتب عليه فراع ذمة المنوب عنه.

لكن ظاهر شيخنا الأعظم رحمته التوقف في الساء على فراغ ذمة المنوب عنه، بدعوى: أن لفعل النائب حيثيتين.

الأولى: كونه فعلاً له بالمباشرة.

الثانية: كونه فعلاً للمنوب عنه بالنسب

وقاعدة الصحة إنما تقتضي إحرار الصحة له من الحيثية الأولى، فترتب آثار صدور الصحيح منه، من استحقاقه لأجرة، وجواز استجاره ثانياً، بناءً على اشتراط فراغ ذمة الأجير في صحة استجاره ثانياً، وبحوهما.

أما من الحيثية الثانية فلا محرر للصحة، لعدم التلازم بين الحيثيتين في التعبد بها، فلا مجال للبراء على فراغ ذمة المنوب عنه، بل لابد من إحراز صحة العمل لأجل ذلك بطريق آخر، كإخبار الفاعل ونحوه من عدالته أو ثقته.

ولا يخلو ما ذكره عن غموض، لعدم تعرضه لوجه الفرق بين الحيثيتين في جريان قاعدة الصحة. إلا أنه لا يبعد - بعد النظر في كلام بعض أعاضد شراح كلامه المؤيد ببعض فقرات منه - أن يكون بطله في الفرق إلى أنه لما كان موضوع قاعدة الصحة هو فعل الغير لا فعل الإنسان نفسه فلا محال للمنوب عنه أن يجريها في حق نفسه لأجل إحراز فراغ ذمته، لأن فراغ ذمته بعمل النائب إنما هو بتوسط انتساب فعله له، لا للنائب، بخلاف استحقاق النائب الأجرة، فإنه من آثار انتساب الفعل للنائب، فموضوع الأثر المذكور هو فعل المبرر الذي هو محرم القاعدة وكذا سقوط التكليف الكفائي عن ذمة المكلف بعمل غيره، فإنه لا يتوقف على انتسابه له، بل يكفي فيه انتسابه لمباشر.

ولعله لذا ذكرنا أن الوجه المذكور لا يجري في استتجار الولي للعمل عن الميت، حيث لا يعتبر في براءة ذمة الميت انتساب الفعل للولي المكلف ببراء ذمة الميت، بل يكفي فيه انتسابه للميت، فيكون موضوع الأثر في حق الولي هو فعل الغير من حيث هو فعل مبرر، فتشمله القاعدة.

وعلى هذا، فغاية ما يمنع من هذا الوجه هو رجوع المنوب عنه للقاعدة، لا رجوع غيره ممن يتعلق عرضه ببراءة ذمة المنوب عنه، كالولي والوصي والوارث.

لكنه يندفع..

أولاً: بأن أخذ خصوصية فعل الغير في موضوع القاعدة مستفاد من الارتكاز الذي تبني عليه السيرة، واطهر منه أن الموضوع هو فعل الغير بالمباشرة، وإن كان فعلاً للنفس بالتسبب، وليس مستفاداً من دليل لفظي كي

ينظر في معاده وأنه يعم ذلك أولاً.

ولو فرض قصورها عنه أمكن التمسك لبراءة الذمة بقاعدة الفراع الحارية في فعل النفس، فتأمل.

وثانياً: بأن الجهة الثانية لفعل النائب متفرعة على الجهة الأولى، لوصوح أن فعل النائب ليس هو إلا ما أتى به لتفريغ ذمة المنيوب عنه، فالتعبد بصحته ملازم عرفاً للتعبد بفراع ذمة المنيوب عنه، وإلا فلا وجه لاستحقاقه الأجرة، لو ضوح أن موضوع الإجارة هو فعله المبرخ لذمة المنيوب عنه، لا مطلق فعله. وبالجملـة: التفكيك المذكور مما تنهـا المرتكرات العرفية حداً، بحـو يكشف عن عدم التفكيك في معد القاعدة المسية على المرتكرات المذكورة نعم، قد يدعى حريان القاعدة في فعل العير لذي لا يبتى تفريغ الذمة به على النيابة، بل على محض سقوط المباشرة، كما في توصية العير للعاهر عن المباشرة، فإن المباشر للعمل لا يـويه بمـواه بل تكون الية من المكلف لا غير، فلا يكون عمله واجداً للعنوان المعروف للصحة والفساد، ليحرز بالقاعدة براءة الذمة به.

إلا أن هذا - مع مـعه من حريان القاعدة لاستحقاق الأجرة أيضاً فلا وجه للتفكيك بينهما - غير مهم بناء على ما تقدم في الأمر الثالث من المقام الثاني من عدم اختصاص القاعدة بما يكون معروضاً للصحة والفساد، بل تجري لإحراز تمامية ما قصده الفاعل بعمله، حيث يتجه حريانها في المقام لو فرض قصد الفاعل بعمله عنواناً جامعاً لتمام الأجراء واشتراط، كما لو قصد توصية العاجر، أو غسل تمام أعضاء وصوته بنحو الترتيب، أو نحوهما مما يطرؤه النقص والتعـام ويكون مبرئاً للذمة على تقدير التمامية

الأمر الثاني: تعرض شيخ الأعظم رحمـه وبعض من تأخر عنه لأصالة الصحة في الأقوال والاعتقادات.

والذي ينبغي أن يقال فيها إن لأقوال والاعتقادات لو فرض ترتب الأثر عليها بنفسها وكانت مفيدة بقبول خاصة، كانت كسائر الأفعال معروضة للصحة والفساد بلحاظ واحديتها للقبول المعنوية في ترتب الأثر وفاقديتها لها، فتجري فيها أصالة الصحة لو فرض إحراز موضوعها، وهو الإتيان بالفعل بالعنوان الذي يؤخذ في موضوع الأثر، كما لو احتمل لحن لقارئ في قراءته المفروضة عليه التي فرض قصده لها.

لكن لا يتضح المرص المذكور في الاعتقادات، لأن الأمور التي يجب الاعتقاد بها لا يشك في صحة الاعتقاد بها، بل في تحقيقه، ولم يؤخذ في موضوع التكليف عنوان خاص يحرز من المكلف قصده ويشك في مطابقة ما وقع له، فإن مثل عنوان الاعتقاد بأصول الدين ليس مأخوذاً في موضوع التكليف الشرعي، ليتحقق موضوع القاعدة في فرض قصد المكلف له والشك في حطه فيه، وإنما هو من العناوين الانشائية مما يجب الاعتقاد بدانه، كالنبوة والامامة - ويشك في تحقيقه، لا في صحته.

نعم، لو قبل بتوقف الإسلام مثلاً على الاعتقاد بأصوله عن برهان، وعدم من حال الشخص قصده الاعتقاد المحقق للإسلام، وتحقق منه الاعتقاد بأصوله، وشك في تحقق قيده المذكور، انجبه مقتضى لقاعدة البناء على تحقيقه والحكم بإسلامه

لكن الظاهر أنه يكفي في الإسلام الاعتقاد بأصوله، وإن لم يكن عن برهان، فلا يتحقق فيه موضوع القاعدة
هذا، وفي ما عدا ذلك فالأقوال والاعتقادات..

تارة: يشك في وقوعها على نوحه المباح أو المحظور، كما لو تردد الخبر بين الكذب الحرام والكذب المباح للإصلاح أو التقية، أو تردد الاعتقاد الخاطي بين ما يكون عن تقصير وما يكون عن حجة معدرة.

وأخرى: يشك في مطابقتها لواقع زعمها مع قطع النظر عن الإباحة والخطر.

أما في الأول فلا مجال للنساء على الصحة بالمعنى المقابل للفساد التي هي معاد القاعدة، لعدم قابلية الموضوع للاتصاف بالصحة والفساد ولا بالتمامية والنقص بعد عدم القصد لمركب محط ليعرض بطابقه الفعل الخارجى تارة ولا بطابقه أخرى.

كما لا محال لباء على الصحة بمعنى الحسن الفاعلي المقابل للقبح الفاعلي، التي هي عبارة عن إباحة بفعل وقعا، لعدم الدليل على ذلك

نعم، مقتضى ما تضمن الأمر بحسن الظن بالمؤمن، وحمل أمره على الأحسن، وحرمة اتهامه^(١) هو الباء على الصحة بمعنى الحسن الفاعلي المقابل للقبح الفاعلي الراجع لتعمد المعصية والافتداف على التمرد، فيسبى على عدم تعمده المعصية وإن صادف الجرم الواقعى. وإليه يرجع ما قيل من وجوب حمل المؤمن على الصحة.

لكنه محتص بالمؤمن، لا اختصاص بالنصوص به، ولا بحري في غيره، كما لا يحري في من لم يحرر إيمانه ولو بالاستصحاب

وأما في الثاني فلا محال لباء على المطابقة لواقع لو كانت موضوعاً لأثر عملي، لعدم الدليل على ذلك.

نعم، قام الدليل على حجية خبر ثقة في الحسيات، وحسن المجتهد ونحوه من أهل الخبرة في الحديسيات، على تفصيل في الأمرين يذكر في محله. لكنه راجع إلى التعبد بالواقع الذي هو مؤدى الحبر والاعتقاد، لترتيب أثره، لا التعبد بمطابقة الحبر والاعتقاد لواقع، التي هي كالصحة معنى قائم

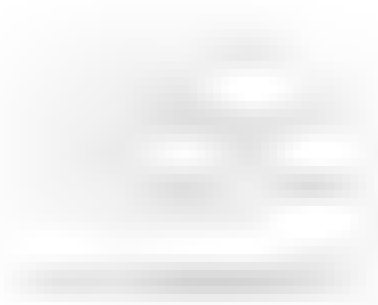
(١) راجع الوسائل ج ٨ باب ١٢٢، ١٦١ من أبواب أحكام العشرة، وج ١١ باب ٣٣ من أبواب المعروف.

بالخبر والرأي، ليكون من نسخ قاعدة صحة التي هي محل الكلام.
وأما ما تضمنته بعض أدلة الحجية من بroom تصديق المحرر وبحوه، فهو
كناية عن التعبد بالمؤدى الذي هو مفاد الحجية، ولذا سبقت لبيان لزوم ترتيب
أثر الواقع، وليس المراد به التعبد بعنوان الصدق بنفسه، ليرتب أثره.
ومجرد التلارم بين الأمرين لا يكفي في عموم التعبد لصدق بعنوانه،
لإمكان التفكيك بين المتلارمين في التعبد، بل لابد من تمامية شروط التعبد فيه،
فحيث كان من الموضوعات العارحية التي لا يترتب عليها الحكم الكلي بل
الجزئي لرم فيه التعدد والاحذر عن حسن، ولا يكتفي بملازمته لما يكفي فيه
خبر الواحد أو الخبر الحدسي. فلاحظ.

والله سبحانه ونعالى العالم العاصم والحمد لله رب العالمين، والصلاة
والسلام على سيدنا محمد وآله الطيبين الطاهرين
هذا، تمام الكلام في قاعدة الصحة كقمة للكلام في الاستصحاب وبه
ينتهي الكلام في الأصول العممية.

وكان العراع من ذلك عصر الأحد، الثامن والعشرين من شهر شعبان
المعظم، سنة ألف وثلاثمائة وسبع وتسعين للهجرة النبوية، على صاحبها وآله
أفضل الصلوات، وأركى التحات، في لنحف الأشراف، بركة الحرم المشرف،
على مشرقه الصلاة والسلام.

بقلم العبد الفقير (محمد سعيد) عفي عنه، سجل العلامة حجة الإسلام
السيد (محمد علي) الطباطبائي الحكيم دامت بركاته، ومنه سبحانه نستمد
العون والتوفيق، ونسأله قبول الأعمال، وصلاح النيات والأحوال بمئه وكرمه.
وانتهى تبييضه - بعد تدريسه - سحر ثلاثاء، آخر الشهر المذكور، بقلم
مؤلفه عفي عنه، حامداً مصلياً مسلماً



الفهرست



مرکز تحقیقات کتابخانه و اسناد ملی

القسم الثاني في الاستصحاب ك

تعريف الاستصحاب.....	٩
الكلام في أن مسألة الاستصحاب أصولية أو لا؟.....	١١
الكلام في ضابط المسألة الأصولية	١١
الكلام في وجه اعتماد المجتهد على الاستصحاب في الشهادت الحكمية
مع عدم تحقق موضوعية في حقه، بل في حق لعالي	١١
مهج البحث في الاستصحاب.....	١٤
المقام الأول في أدلة الاستصحاب
الأول: الإجماع، مع مناقشة	١٧
الثاني: سيرة العقلاء، على كلام في ثبوتها وحجبتها	١٧
الثالث: إودته الظن بمؤداه.....	٢٠
الرابع: الأخبار	٢١
صحيحة زرارة الأولى، طرق لاستدلال بها، وتوجيه مفد التعديل وعمومه	٢١
ارتكارية التعديل لا تنافي إكبار السيرة على الاستصحاب	٢٨
صحيحة زرارة الثانية وجه الاستدلال بها، وتوجيه ما تضمنته من التعديل
سما ينطبق على المبني العقفية.....	٣٠
صحيحة زرارة الثالثة الاشكال في الاستدلال بها لعدم مطابقة وجهه
للمباني العقفية، مع الكلام في وجوه دفعه.....	٤٠
بقية وجوه الإشكال في وجه الاستدلال بالصحيحة	٤٤
صحيحه إسحاق بن عمار المتضمنة لوجوب إساء على اليقين	٤٥

رواية الحصول في حديث الأربعة، كلام في سبب الحديث	٤٧
تقرير الاستدلال بالرواية، مع الكلام في محتملات التعبير بعدم نقض
اليقين بالشك	٤٨
مكاتبة القاسبي، الكلام في سببها ودلائلها	٥٥
صحيح عبدالله بن سنان في الثوب الذي يستعيره الذي	٥٧
عمومات الحل والطهارة، الكلام في ما يمكن استفادته منها من القواعد	٥٨
ملخص الكلام في الأدلة المتقدمة	٦٦
بقي في المقام أمران
الأول: في معاد الاستصحاب، وأنه من طرق أو لأصول الإحرارية أو غيرها	٦٦
الثاني: الأقوال في الاستصحاب
تفصيل الكلام في وجه التعصّل فيه بين الشك في المقنص والرافع	٦٨
المقام الثاني: في أركان الاستصحاب وشروطه
وفيه فصلان
الفصل الأول: في أركان الاستصحاب	٧٧
الكلام في ما يتعلق بالأركان يقع في ضمن أمور
الأمر الأول: استصحاب مؤدى الطرق، ووجه الاستدلال عليه	٧٧
استصحاب مؤدى الأصول الإحرارية، مع الكلام في استصحابه فيما إذا كان
الأصل الإحراري بنفسه متكهلاً بمؤدى الاستصحاب	٨٢
الأمر الثاني: المراد من الشك ما يقاس اليقين فيعلم الظن والوهم	٨٦
الكلام في إمكان حمل الشك على عدم لحجة، فيرتفع موضوع الاستصحاب
بفهام الطريق المعتر حقيقة	٨٨
الأمر الثالث: لا بد من فعلية اليقين واشتراطه، فلا يجري الاستصحاب
مع اليقين والشك التقديرين	٩٠

الكلام في احتصاص التعبد بالوظائف الظاهرية بحال العلم بها.....	٩٠
الكلام في الثمرة المترتبة على عدم جريان الاستصحاب مع اليقين والشك.....	
التفديرين	٩٢
الأمر الرابع: لا بد من كون المشكوك بقاء لمثبت.....	٩٥
لا بد من اتصال زمان الشك بزمان اليقين	٩٥
لا بد من اتحاد المشكوك مع المثبت في الخصوصيات المقومة له	
ومنها الموضوع	٩٦
الكلام في معيار تعيين الموضوع، والمرجع فيه من دقة عقلية أو ظهور دليل، ..	
أو نظر عرفي تسامحي	٩٧
الأدلة التي استدلل بها على لزوم الرجوع للعرف	٩٩
اشتباه المراد بالموضوع في كلامهم، وما ينبغي رادته.....	١٠٢
الأمر التي ينبغي عليها ضابط تعيين الموضوع	١٠٤
المحتار في ضابط تعيين موضوع الاستصحاب	١٠٧
الكلام في اعتبار بقاء موضوع الاستصحاب.....	١٠٩
الفصل الثاني: في شروط الاستصحاب	١١٧
وفيه مبحثان.....	
المبحث الأول: في أثر الاستصحاب	١١٧
لا بد من ترتب الأثر العملي في الاستصحاب وغيره من التعبدات الشرعية، ...	
ويكفي الأثر المترتب بالواسطة	١١٧
لا يكفي الأثر المترتب بواسطة غير شرعية، لأصل المثبت ليس حجة.....	
مع تفصيل الكلام في دليل ذلك	١١٩
الموارد التي قيل باستثنائها من عموم عدم حجية لأصل لمثبت، ..	
الأول: ما إذا كانت الوسطة خفية	١٢٧

الثاني: ما إذا كان وضوح التلازم بين مجرى الأصل والواسطة بنحو يعد معه . . .	
أثرها أثرأله	١٢٩
الثالث: ما إذا كان وضوح التلازم بين مجرى الأصل والواسطة بنحو يقتضي	
التلازم بينهما في مقام التنزيل	١٣٠
إذا استعيد من الأدلة التلازم بين أمرين من أن يكون أحدهما موضوعاً للآخر	١١٣
استصحاب الفرد بلحاظ أثر الكلي	١٣٤
كلام للمحقق الحراساني لا يخلو عن إجمال لا يبعد كون المراد به ما إذا	
كان العنوان الكلي انتزاعياً مع تفصيل الكلام في ذلك	١٣٥
استصحاب الأمور العدمية	١٤٣
الاستصحاب في أجزاء الموضوع المركب	١٠٤
الاستصحاب في الأمور المستقبلية	١٥٠
الكلام في حجية الأمانة في لازم مؤداهما وفي وجه الفرق بينها وبين	
الأصل في ذلك	١٥٠
المبحث الثاني: في عدم المعارض	١٥٧
الكلام في وجه تقديم الطرق على الاستصحاب	١٥٨
توجيه التقديم بمقتضى ورود	١٥٨
توجيه التقديم بمقتضى الحكومة	١٦٤
توجيه التقديم بمقتضى الجمع العرفي	١٦٦
الكلام في وجه تقديم الاستصحاب على غيره من الأصول	١٦٨
توجيه التقديم بمقتضى ورود	١٦٩
توجيه التقديم بمقتضى الحكومة	١٧٢
توجيه التقديم بمقتضى الجمع العرفي	١٧٨
المقام الثالث: في الموارد التي وقع الكلام في تمامية	

.....	أركان الاستصحاب وشروطه فيها
.....	وفيه فصول
١٨٣.....	الفصل الأول: في استصحاب العدم الازلي
١٨٣.....	تمهيد في تحرير محل النزاع
١٨٦.....	يجري استصحاب العدم الازلي مع الكلام في رد وجوه المنع
١٩٧.....	الفصل الثاني: في استصحاب الأحكام الوضعية
١٩٧.....	الكلام في ما هو المهم من النزاع في ذلك
١٩٩.....	الفصل الثالث: في استصحاب الكلّي والمردد
٢٠٠.....	المقام الأول: في استصحاب الكلّي
.....	لا إشكال في جريان الاستصحاب في القسم الأول من أقسام الشك
٢٠٠.....	في بقاء الكلّي
٢٠٠.....	الكلام في القسم الثاني لاستصحاب الكلّي
٢٠٣.....	لو كان التردد بين العرد الطويل والقصير بعد حدوث القصير
٢٠٤.....	لو أخذ عدم أحد الفردين في موضوع تحقيق الفرد الآخر شرعاً
٢٠٤.....	الكلام في القسم الثالث لاستصحاب الكلّي
٢٠٤.....	احتمال تعاقب الفردين المتباينين
.....	تحقيق أن موضوع الأثر هو الكلّي بما له من الوجود المتكثّر أو بما له
٢٠٧.....	من الوجود الواحد السمي
٢٠٨.....	لو كان موضوع الأثر معنى بسيطاً قائماً بالأفراد أو ملازماً لها
٢٠٩.....	ثمرة الاستصحاب في مورد احتمال تعاقب الفردين المتباينين
٢١١.....	احتمال تعاقب الفردين المتحدّين عرفاً
٢١١.....	ثمرة جريان الاستصحاب مع احتمال تعاقب الفردين المتحدّين عرفاً
٢١٢.....	احتمال تقارن الفردين

٢١٥.....	ثمرة حريان الاستصحاب مع تقارن الفردين
٢١٧... ..	الشك في مسبب الكلّي
٢١٨.....	القسم الرابع لاستصحاب الكلّي
٢٢٣.....	المقام الثاني: في استصحاب المردد
٢٢٣.....	استصحاب المفهوم المردد
٢٢٣.....	استصحاب الفرد المردد
٢٢٥.....	الشبهة العبائية
٢٢٧.....	الفصل الرابع: في استصحاب الأمور التدريجية
٢٣٨.....	معنى البقاء في الأمور التدريجية الذي يلحظ يصح الاستصحاب
٢٣٩.....	بعض التفصيلات في استصحاب الأمور التدريجية
٢٤٣.....	الفصل الخامس: في استصحاب الزمان والزمانية
٢٤٤.....	المقام الأول: في استصحاب الزمان. استصحابه لإحراز ظرفيته
٢٥١.....	حقيقة الظرفية الزمانية
٢٥٢.....	هل يغني عن استصحاب الزمان استصحاب آخر يؤدي أثره
٢٥٤.....	إحراز خصوصيات أيام الشهر بالاستصحاب
٢٦٠.....	المقام الثاني: في استصحاب الزمانيات
٢٦٠.....	الاشكال فيه بعدم اتحاد المتيقن مع المشكوك
٢٦٣.....	الاشكال بمعارضة الاستصحاب الوجودي بالعدمي
٢٦٦... ..	الكلام في استصحاب عدم الجعل
٢٧١	الفصل السادس: في استصحاب الحكم لو احتمل نسخه
٢٧١.....	حقيقة النسخ
٢٧٣.....	استصحاب عدم النسخ
٢٧٣	استصحاب الحكم المشكوك في نسخه والكلام في مبادئه

استصحاب السببية	٢٧٤
استصحاب مفاد الكبرى الشرعية	٢٧٥
معارضة استصحاب مفاد الكبرى باستصحاب الحكم الفعلي المضاد	٢٨٥
أصالة عدم النسخ من الأصول العقلانية التي لا تبني على	
الاستصحاب الشرعي	٢٩٣
الشك في نسخ أحكام هذه الشريعة	٢٩٣
الشك في نسخ أحكام الشرائع السابقة بهذه الشريعة	٢٩٤
الفصل السابع: في الاستصحاب التعقيبي	٣٠٣
تحرير محل النزاع	٣٠٣
الاستدلال على عدم جريان الاستصحاب التعقيبي	٣٠٣
الاستصحاب التعليقي إما للشبهة الموضوعية أو الحكمية	٣٠٨
موضوع الحكم التعليقي قد يكون جريئاً وقد يكون كدياً	٣٠٨
الاستصحاب التعليقي في الموضوعات الخارجية والأحكام العقلية	٣٠٩
هل يجري الاستصحاب مع أحد الخصومية فيبدأ في الموضوع لا شرطاً	
في الحكم	٣٠٩
لو كان تعليق الحكم مسبباً عن عدم وجود الموضوع لا عن عدم وجود	
الخصومية الرائدة عليه المأخوذة في الحكم	٣٠٩
الفصل الثامن: في أصالة تأخر الحادث	٣١٣
لا ينهض الاستصحاب بإحراز انتفاص الحالة تسابقة في الزمان المتأخر،	
ولا بإحراز عنوان المتأخر، بل يحزر به عدم الحدوث المتأخر، وعدم التأخر	٣١٣
المهم في المقام الكلام في مبشرين	
الأول: هي تعاقب الحادثين غير المتصادمين الذين يشك في تقدم	
أحدهما على الآخر	٣١٧

الكلام في استصحاب عدم وجود أحد الحادثين عند وجود الآخر إذا كان	
الأثر للعدم المعنى	٣١٧
الكلام في الاستصحاب المذكور إذا كان الأثر للعدم المحمولي في	
مجهولي التاريخ معاً	٣١٩
تقريب عدم جريان الاستصحاب لعدم إحراز اتصال زمان الشك بزمان اليقين	٣٢٢
تقريب عدم جريان الاستصحاب لاختصاصه بالشك في امتداد المستصحب	
دون نسبه لحادث آخر	٣٢٤
الكلام في جريان الاستصحاب مع الجهل بتاريخ أحد الحادثين دون الآخر	٣٢٥
المبحث الثاني: في تعاقب الحالتين المتضادتين	٣٢٧
الكلام في الجهل بالتاريخين معاً وفي الوجود المانعة من جريان الاستصحاب	٣٢٧
القول بالأخذ بضد الحالة السابقة وبمثلها	٣٣٣
الكلام فيما لو علم تاريخ إحدى الحالتين دون الأخرى	٣٣٥
الفصل التاسع: في استصحاب حكم المخصص	٣٣٧
تحرير محل النزاع	٣٣٧
صور العام المتكفل باثبات الحكم في الزمن اللاحق، مع الكلام في أحكامها	٣٤٠
الفصل العاشر: في استصحاب الأمور اللغوية والاعتقادية	٣٤٧
استصحاب الموضوعية اللغوية	٣٤٧
استصحاب الأمور الاعتقادية	٣٤٩
خاتمة: في لواحق الاستصحاب	
وفيها فصول	
الفصل الأول: في قاعدة اليد	٣٥٥
البحث في مقامات ثلاثة:	

المقام الأول: في أدلة القاعدة.....	٣٥٥
طوائف النصوص الدالة على القاعدة.....	٣٥٥
الاستدلال بالاجماع.....	٣٦٠
الاستدلال بسيرة العقلاء.....	٣٦١
المقام الثاني: في تحديد مفهوم القاعدة.....	٣٦٢
تحديد اليد.....	٣٦٢
اليد المختصة والمشاركة.....	٣٦٤
اليد المختصة والمشاركة.....	٣٦٤
اليد تحرز الملكية لا محض السلطنة.....	٣٦٥
قبول قول صاحب اليد في ما تحت يده.....	٣٦٦
الكلام في دخول المنافع تحت اليد وفي ثمرة ذلك.....	٣٦٧
عدم دخول الحقوق تحت اليد.....	٣٧٠
الفرق بين اليد المالكية واليد المصدقة.....	٣٧١
اليد من الامارات على الملكية.....	٣٧٢
اليد أمانة على صحة التصرف، وكذا خبر صاحب اليد.....	٣٧٤
تقديم اليد على الاستصحاب، مع التعرض لوجه ذلك.....	٣٧٥
ليست اليد حجة في لوازم الملكية.....	٣٧٦
المقام الثالث: في سعة كبرى قاعدة اليد وفيه مسائل.....	٣٧٦
المسألة الأولى: إذا أقر ذو اليد بملكية غيره سابقاً وأنكر المقر له.....
أو وارثه أو وكيله حصول السهب الناقل.....	٣٧٦
يقبل قول صاحب اليد فيما تحت يده إلا أن يكذبه المالك.....	٣٩٠
المسألة الثانية: إذا علم بسبق كون اليد غير مالكية.....	٣٩٠
المسألة الثالثة: هل تكون اليد حجة في حق صاحبها.....	٣٩٥

المسألة الرابعة: هل تكون اليد حجة على الملكية مع سبق وقفية العين	٣٩٩
خاتمة: في لواحق الكلام في حجية اليد	٤٠٣
الفصل الثاني: في قاعدة التجاوز والفراغ	٤٠٥
البحث في مقامات
المقام الأول: في دليل القاعدة، النصوص	٤٠٥
الاستدلال بالاجماع والسيرة	٤٠٨
المقام الثاني: في تحديد مفهوم القاعدة مع الكلام في وحدة القاعدة وتعددتها	٤٠٩
تحديد موضوع القاعدة	٤١٩
الكلام في اعتبار الدخول في الغير	٤٢٠
لابد من كون الغير مترتباً شرعاً على المشكوك	٤٢١
الكلام في عموم الغير وخصوصه، وفي معيار الترتب	٤٢٦
المعيار في الفراغ	٤٣٢
الكلام في مفاد القاعدة	٤٣٦
تقديم القاعدة على الاستصحاب	٤٣٨
عدم حجية القاعدة في لازم مؤداها	٤٤١
المقام الثالث: في سعة كبرى القاعدة، وفيه مسائل	٤٤٢
المسألة الأولى: في منشأ الشك، وأنها لا تجري في الشبهة الحكمية،
بل في الشبهة الموضوعية على تفصيل وكلام	٤٤٣
هل تجري القاعدة مع حفظ صورة العمل ؟	٤٤٤
هل تجري القاعدة مع الشك في مشروعية العمل ؟	٤٤٦
المسألة الثانية: في عموم القاعدة من حيثية وقت الشك	٤٤٧
المسألة الثالثة: في عموم القاعدة من حيثية الالتفات حين العمل لجهة الشك	٤٥١
المسألة الرابعة: في عموم القاعدة لاحتمال الترك العملي	٤٥٥

.....	المسألة الخامسة: في عموم القاعدة للشك في الشروط القاعدة.....
٤٥٦.....	إنما تحرر الشرط من حيثية صحة العمل، لا مطلقاً.....
.....	خاتمة: فيها أمران.....
٤٦٣.....	الأول: المضي في القاعدة عزيمة لا رخصة.....
٣٦٤.....	الثاني: فيما لو لزم علم إجمالي من جريان القاعدة.....
.....	الفصل الثالث: في قاعدة الصحة.....
.....	البحث في مقامات.....
٤٦٥.....	المقام الأول: في دليل القاعدة.....
٤٧١.....	المقام الثاني: في تحديد مفهوم القاعدة وموضوعها.....
٤٧١.....	موضوع القاعدة عمل الغير.....
٤٧٢.....	المراد من الصحة في القاعدة.....
٤٧٦.....	تحديد العمل الذي يكون موضوعاً للقاعدة.....
٤٧٧.....	لا بد في جريان القاعدة من قصد عنوان العمل.....
٤٧٩.....	تحديد الموضوع القابل للاتصاف بالصحة والفساد.....
٤٨٢.....	الكلام في مفاد القاعدة وأنها أصل تعبدية أو حملي محض.....
٤٨٣.....	تقديم القاعدة على الاستصحاب.....
٤٨٣.....	عدم حجية القاعدة في لازم مجراها.....
٤٨٣.....	المقام الثالث: في سعة كبرى القاعدة. وفيه مسائل.....
٤٨٤.....	المسألة الأولى: المراد من الصحة الصحة الواقعية أو الصحة بنظر الفاعل.....
٤٤٨.....	المسألة الثانية: هل تجري القاعدة مع احتمال المخالفة العمدية.....
.....	المسألة الثالثة: الكلام في عموم القاعدة من حيثية الجهات الموجبة.....
٤٨٨.....	للفساد من شروط العمل وقابلية الموضوع وأهلية الفاعل.....

٤٩٤.....	لا تجري للقاعدة مع الشك في السلطنة
.....	المسألة الرابعة: إذا علم بفساد العمل من جهة فهل تنهض القاعدة
٤٩٧.....	بإثبات صحته من سائر الجهات؟
.....	مخاتمة: فيها أمران
٤٩٩.....	الأول: في الشك في صحة عمل النائب
٥٠١.....	الثاني: في أصالة الصحة في الأقوال والاعتقادات
٥٠٥.....	الفهرس



مركز تحقيقات كليات العلوم الإسلامية